الإستاذ الككتور

إيراميم إيراميم ياسين

STUDING NEW STRINGS IN STRINGS

Elemina jung

00 00 दिस्माहिन्दिन्तिस्माहित्



اللكتور

إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

أستاذ الطسطة الإسلامية

ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنصورة

الفص ل الأول

مقدمة ضرورية فى الفلسفة الإسلامية

(نظرة نقدية)

الفصسل ألأول

١. الفلسفة هل هي عربية أم إسلامية؟

إختلف الباحثون في تسمية الفلسفة التي اشتغل بها المسلمون، قمنهم من يقول أنها فلسفة عربية من أمثال موريس دي ولف، ويرهية ولطفي السيد، ومنهم من يقول أنها فلسفة إسلامية مثل ماكس هورتن، ودي بور، وجوتيه .

وقد حاول الشيخ مصطفى عبدالرازق التصدى لحل هذا الإشكال فى كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» كذلك فعل كل من الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، والدكتور علي سامي النشار والدكتور محمد عاطف العراقى.

أما أن أكثر الفلاسفة من أصل غير عربي فلا نكران له، لكن الذي لا نجده مستساغا هو القول بأن الفلسفة التي يسميها العامة فلسفة إسلامية، لا تستند إلي الجنس العربي ـ نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتحدث عن دين عربي «(١)

ولقد اختار الأستاذ الدكتور عاطف العراقي أن يطلق عليها اسم «الفلسفة العربية» ويبدو العربية» ويبدو أن الذين إختاروا إسم الفلسفة العربية هم الذين إعتقدوا أن كلمة «عربي» تنطبق علي كل من يستخدم اللغة العربية سواء أكان هنديا أو مصريا أو سوريا أو فارسيا من أمثال كارلونلينو.

 ⁽١) راجع مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة، الطبعة الثانية
 ١٩٦٩، ص ١٧.

"لكن الأمر ليس بهذه اليساطة، كما أن تجريد القلسفة من اسمها الذى ارتبط بها و الفلسفة الإسلامية ۽ ليس بالعمل الذى يجب أن يجر دون بحث ، فتحن واجدون أن ابن سينا فى كتابه و النجاء ۽ و و الشفاء ۽ يستخدم مصطلح و المتفلسفة الإسلامية ، ويستخدم الشهر ستانى تعبير و فلاسفة الإسلام ، فى كتابه و الملل والنجل ، ثم أن الكندى والفارابى وحنين بن اسحاق المشتغلون بالفلسفة فى ظل الإسلام سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية .

ولقد ساق الدكتور على سامى النشار العديد من الأدلة المنطقية التى على أساسها يختار إسم و فلسفة إسلامية » ويرفض تسميتها «بالفلسفة العربية » فيقول:
ا . ان الحديث عن فلسفة عربية يخرج من نطاق هذه الفلسفة كثيراً من المفكرين المسلمين وقد كان الكثير منهم من الموالى والغرس الذين إعتنقوا الإسلام .

- ل كثيراً من مختلف الأجناس التي إعتنقت الإسلام قد أدخلوا عليه تصوراتهم الخاصة ، وحاولوا أن يصوره بصورة أديانهم السابقة، وقد أخذت هذه الحركات التي يسميها الدكتور النشار بالحركات الناشذة صوراً معينة وكشفت عن إتجاهات فلسفة متبابنة .
- ٣ ـ إن الإسلام هو الذي حدد طبيعة البحث المبتافيزقى الإسلامي، فهو الذي طلب عدم الخوض في مسائل ما بعد الطبيعة وأعلن أن هناك موضوعات لا يجوز الخوض فيها لأنها فوق مستوى العقل . فالبحث في الكون وأقاقه هو عا يدع إليه الإسلام، بينما البحث في الجوهر هو ما لا يكن أن يصل إلى نتائج حاسمة .

وهناك أيضاً العديد من الأسباب التى تدعونا إلى تسميتها بالفلسفة الإسلامية ذلك أن العديد من الفرس والهنود والترك والبربر والأندلسيون هم نمن إشتغل بالفلسفة - لذلك فتسمتها بالفلسة العربية يخرج غير العرب منها وهو أمر غير مقبول لأن هذا يقصر دائرة البحث على الناطقين بالعربية دون غيرهم . ثم أنه ليس من الحكمة أن تنزع إسم شارع عن علم من العلوم بين الباحثين حتى ولو كان ذلك تحت شعار القومية. فالمسألة هنا ليست مسألة قومية من القوميات وإنا الأمر هو أمر البحث العلمى الذى لا يجب أن يغفل أى جانب من جوانب الموضوع مهما كان جزئياً. لذلك فالأصح أن نقول فلسفة إسلامية .

ويلاحظ المستشرق هنرى كوربان أن الأخذ بفلسفة عربية أمر خاطى، جداً يجعل مجال الفلسفة الإسلامية ضيق للغاية - وإلا فأين نضع مفكراً مثل الإيراني ناصر خسرو ، أو أفضل كاشاني ، وأين تضع محمود شبسترى ، وعبد الرحمن الجامي وهم من الفين أثروا المكتبة الاسلامية .

ويعارض الهنود القول بفلسفة عربية وفي ذلك يقول تاراشاند « فلسفة عربية » عنوان غير ملاثم، أولاً لأن المشتغلين بهذه الصناعة لم يكونوا جميعاً عرباً ، بل كان معظمهم فرساً ، أو مواطنين من بلاه أخرى كمصر ووسط آسيا والأندلس والهند ، ومع أن نسبج هذه الفلسفة كتب بالعربية ، فقد إستخدمت لغات أخرى كالفارسية وغيرها . وإعتبار أهم من ذلك هو أن الفلسفة نشأت من حاجة الإسلام إلى الجدل الديني ، كما الجسمت بتوطيد دعائم العقيدة أو التماس أساس فلسفى لها ، أو تنمية الأفكار الدينية الإسلامية ، ولا يمكن إعتبار هذه الفلسفة نقدية أو مستقلة لأنها دارت حول الفكر الديني، أما النصارى واليهود الذين كتبوا مؤلفات فلسفية نقدية متأثرة بالإسلام في جملة الفلسفة الإسلامية (١٠) .

ونحن لا نشك فى أهمية الفلسفة الإسلامية وقدرتها على مخاطبة كثير من العقول فى الغرب بل قدرتها على أن تظل إسلامية عربية وغير عربية تأخذ مكانها بقوة بين أقسام الفلسفة فى العالم وتجد لها مفكرين عظما من أمثال الباكستانى الأمريكى « سبد ناصر » والإيرانى الأمريكى « بارفز موروج » وغيرهم كثيرون فى حامعات الشرق والغرب .

١) راجع على سامى النشار ، نشأة الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ، الطبعة الثامنة ١٩٨١ ص
 ١. الى ص ٧٤ .

٢. بين الفلسفة الإسلامية والتصوف

هناك فروق واضحة بين الفلسفة الإسلامية ، والتصوف الإسلامي ، كما أن هناك فروق بين المتفلسف والمتوصف أو الحكيم المتأله والصوفي المترحون ، فالفلسفة تنظر بعين العقل وتجرى على طريق الإستدلال والبراهين المنطقية والعقلية ، وموضوع الفلسفة معرفة حقائق الأشياء سواء كانت طبيعية أو رياضية أو ميتافيزيقية ، وتقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين وتركن إلى الجانب الروحى ـ فهى فلسفة دينية لأنها نشأت بين أحضان الإسلام ، وتربى أصحابها على تعاليمه وقد جاءت هذه الفلسفة إمتداد لأبحاث دينية ومناظرات كلامية جاءت مبكراً في القرن الأول الهجرى

فمن الخطأ الظن أن الكندى فيلسوف العرب كان أول من تفلسف فى القرن الثالث للهجرة . فكل محاولة كلامية سبقت الكندى تعد بداية لهذا التيار الفلسفى الإسلامى ، والنظام ، وأبو الهزيل العلاف هما من المتكلمين والمعتزلة الذين قدموا نسقا كلامياً فلسفياً متسقا سابقا على الكندى .

والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها ، وهي تبدأ بالواحد وتعالج الألوهية معالجة دقيقة ، فتلجأ إلى تجريد البارى، جل شأنه وتصوره تصوراً أساسه التنزيه ، والكمال التام .

وأما العالم فقد إنبثق عن الواحد فيضا أو صدورا والله هو المبدع الذى أبدع كل شىء منذ الأزل وما زال يبدع وسيظل يبدع دون أن يكون هناك جديد بالنسبة له جل شأنه . فقد أبدعه بمحض فضله ورعاه بعنايتة وأخضعه لقوانين ثابته ونظم محكمة . وفى فلسفة مثل هذه إرتبطت الميتافيزيقا بالفيزيقا والكزمولوجيا .

وبرغم الطابع الدينى الروحى الذى يغلب على الفلسفة الإسلامية إلا أنها تعتد بالعقل إعتداداً كبيراً وتعول عليه فى تفسير مشكلة الألرهية والكون والإنسان. فواجب الوجود عقل محض ، يعقل ذاته بذاته فهو عاقل ومعقول فى آن واحد وعنه صدر العقل الأول بإعتباره أول ما خلق الله ثم صدرت سلسلة من العقول تنتهى بالعقل العاشر أو العقل الفعال المختص برعاية شئونُ الأرض كما تختص باقى العقول برعاية شئون السماء.

وأما العقل البشرى فهو قوة من قوى النفس ، ويسميه بعض الفلاسفة بالنفس المنافقة ، وهو يستخلص منها المعانى المنافقة ، وهو يستخلص منها المعانى الكلية ، وهو لا يستطيع إدراك الأشياء على الحقيقة فنصيب العقل من المعرفة الحقيقية كنصيب غربال من ماء بثر ، كما هو عند فلاسفة التصوف .

وأما التصوف الإسلامي فيسلك طريقاً روحياً يعلى من شأن الروح ويرجع جميع الآفات والغوائز الشريرة إلى البدن .

والصهوفية أصحاب أحوال ومواجيد ، وأرباب أذواق ومكاشفات ، ومعارف للبية تتأتى لعين القلب ولا تتأتى لعين الرأس فالصوفى ينيم عين الرأس بالمجاهدة ويفتح عين القلب أو البصيرة .

وموضوع التصوف معرفة الله سواء بطريق العبادة الشرعية، أو بطريق الإلهام واللوق.

والتصوف هو الدغول في كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى ـ فهو في جله أخلاق ، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء .

والتصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية والتعلق بعلوم الحقيقة ، وهو بذل المجهود والأنس بالمعبود وهو أخذ الحقائق وتعلق بالدقائق .

ثم أن التصوف الفلسفى يخوض فى مسائل فلسفية من أمثال نظريات الحلول والإتحاد ووحدة الوجود وما ينبثق عن هذه النظريات من مذاهب وإتجاهات ، كنظرية الإنسان الكامل أو القطب أو الحقيقة المحمدية وآدم أو الحقيقة الآدمية .

كذلك يخوض الصوفية في نظريات كالعلم الإلهي والمعرفة اللدنية ، ومسائل

ميتافيزقية عديدة كالماهية والوجود ، والعلم بالكليات ، والعلم بالجزئيات ومراتب الوجود ... إلخ .

وهذه كلها مسائل فلسفية تجعل من الصعب أن تكون هناك فروق حاسمة بين التصوف الفلسفي والفلسفة وعلم الكلام .

ويرغم ما يقال عن علم الكلام الإسلامي فإنه مقدمة لا غنى عنها للفلسقة الإسلامية ، فعلم الكلام يعنى بمساندة العقائد الدينية بالحجج العقلية وهو المقابل لعلم اللاهوت المسبحى ، ومنهجه الجدل ، وموضوعة هو الله وصفاته ، وصلته بالعالم والإنسان .

ومن أجل ذلك يتخذ علما ، من الإسلاميين العقيدة الإسلامية كما وردت في محكم التنزيل ، وفي كتاب الله ، وهو القرآن أمراً مقرراً لا سبيل إلى الشك فيه مثل وجود الله ووحدانيته وعدله ، والبعث ، واليوم الآخر ، والحساب، ثم يحاولون تأييدها بالحجج العقلية .

وهذا ولا شك فيه بعض الإختلاف عن الفلسفة التي تتخذ منهجاً لها هو البرهان العقلى ، وتتخذ موضوعها من الكون والإنسان والنظر في مبادى الوجود وعلله ، وهذا ليس بالإختلاف الجزري .

وسوف نقدم أهم خصائص التصوف الفلسفي كما قدمناها في مؤلفنا المرسوم المدخل إلى التصرف الفلسفي دراسة روحية سيكوميتافيزيقية في الصفحات التالية .

٣. خصائص التصوف الفلسفي .

التصوف الفلسفى شكل آخر من أشكال التصوف يختلف من حيث المفهوم والجوهر عن التصوف السنى الذى ظهر عند المدارس المعتدلة التي إعتمدت القرآن والسنة النبوية مصدرين من مصادر التصوف كالمدرسة القشيرية والجنيدية ومدرسة أبو حامد الغزائي وغيرهم.

« والمقصود بالتصوف الفلسفى ذلك التصوف النظرى الذى يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم المقلية ، (١٠) مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً ينتمى إلى الفلسفة وعلم الكلام أكثر نما ينتمى إلى التصوف .

وعيل بعض الذين أرخوا للتصوف الفلسفى إلى الإعتقاد بأنه إتجاه ظهر فى القرئين السادس والسابع الهجريين خصوصاً مع ظهور الصوفى محيى الدين بن عربى المترفى « ٦٣٨ هـ » (٢) .

 $\|Y\|$ أننا نكاد نجزم أن للتصوف الفلسفى جذوراً عميقة تعود إلى الزاهدة البصرية و رابعة العدوية و و حسن البصرى » و و مالك بن دينار » فى القرنين الأول والثانى الهجرين فقد خرجت أشعار رابعة العدوية فى الحب الالهى إلى دائرة جديدة من دوائر الوجود فجعلت حبها و هواها » وجعلت من الهوى حبا يليق بالمحبوب الذى يتجلى فى مطالعة جمال الربوبية وجلال الألوهية ، وقد أثار أستاذناً المرحوم الدكتور أبر الوفا التقتازانى سؤالاً حول إنحراف الحب عند رابعة عندما راح يتسامل كيف يكون الإشتغال بذكر الله عمن سواه حباً للهوى مع أنه مقام رفيع ؟ ((T))

والواقع أن عناصر هامة كانت قد أدخلت على الزهد في القرنين الأول والثاني الهجرين نما ساعد في تحول نزعات الزهد إلى التصوف ، بل وأظن أن هذه العناصر

ا (۱) المدخل إلى التصوف ، ص٢٢٧ .

⁽²⁾ Affifi, The Mystical Phiosophy of Muhiy Adin Ibnul Arabi: Cambridge 1939.

⁽ ٣) المدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص ١٠٢ .

كانت مدخلاً هاماً للتصوف الفلسقى الذي إكتمل في القرنيين السادس والسابع الهجرين .

ومن هذه الخصائص تحول الحب الإلهي إلى طريق من طرق الكشف والعرفان .

- ا أصبحت التوبة طريقاً إلى الله لا يتم فيه السير الأحادى بينما هو ثنائية تلتقى
 فيها البشرية بالإصطفاء الالهى .
- ٢ إرتبط الشعور بالألم في القيام بالعبادات بالشعور بالرضا النفسي إلى الحد الذي تحول فيه العبد المتألم إلى عبد شاكر متلذة بالألم للرجة أن الدكتور (عبد الرحمن بدوى) أعتبر هذا نوعاً من « عبادة الألم » (١) .
- " كذلك تحولت الطاعة إلى فعل مجانى غير مدفوع الأجر ، وأصبحت قضية الثواب
 والعقاب قضية ثانوية إلى جوار الحب الالهى. بل تحول هؤلاء الحريصون على
 الثواب والفوز بالجنة فى نظر « رابعة » إلى أجراء سوء .
- ٤ إكتسبت الجنة. والنار معانى جديدة تخرج بهما عن المعانى الدينية إلى الرموز المعنوية وقد صرحت رابعة بذلك فى قولها « إلهى إذا كنت أعيدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ، وإذا كنت أعيدك رغبة فى الجنة فإحرمتى منها ، وأما إذا كنت أعيدك من أجل محبتك فلإ تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى » (٢٠).
- أصبحت المعرفة ملازمة لمعانى « الصمت » بحيث يمكن القول أن العرفان والكشف الصوفيان من الأمور التي يتم التعبير عنها بالصمت ، بل وتحول هذا المنهج الكشفي إلى فشل في الوصول إلى حقيقة المعرفة وأصبح عكنا للباحث أن يجعل لهذه النظرية عنواناً هو « المعرفة بالعجز عن المعرفة » .

ويعترف « ذو النون المصرى بأن أعرف الناس بالله أشدهم تحيراً فيه » (٣) .

⁽ ۱) عبد الرحمن بدوي و الدكتور » شطحات الصوفيه .

⁽ ٢) أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيريه ، ص ص ١٤٧ .

^{&#}x27; (٣) الرسالة القشيريه ، طبعة مصر ١٣٣٠ ، ص ١٦٧ .

وفى القرن الثالث الهجرى و إكتسب التصوف خصائص عديدة وجديدة على النوق الإسلامي منها الاغراق في الرمزية وإصطناع مصطلحات بدت مستهجنة لأول مرة ، وبدأ أن التصوف قد تأثر بالتيارات الفلسفية والثيوثوفية والإشراقية ، كذلك بدأ أثر الثقافة و الهلينية » التي تسربت إليه من خلال ثقافات القساوسة في الأديرة السبحية في الشام ، ومن خلال مدرسة و جند يسابور » الفارسية في خوزستان، ومن وثني حران في الجزيرة العربية . وبدأ هذا الأثر واضحاً في القرن الذي وقعت فيه خلاقه المأمون والمعتصم والواثق » ١٩٨٠ ـ ٢٤٧ هـ) على نحو ما يذكر المستشرق الإنجليزي و نكلسين » (١٠)

كما ظهرت الأول مرة بوادر النظريات الفلسفية الصوفية كنظرية الإتحاد بالله ، والفناء فيه وفكّرة المعراج الروحى التي إستوحت قصة المعروج العظيم للنبي محمد ﷺ وهي النظرية التي إكتملت في شكلها الفلسفي على يد الصوفي التركي المستعرب «صدر الدين محمد بن إسحاق القنوى » المتوفى ٢٧٢ هـ » .

وعندما جاء القرن السادس الهجرى « كانت مباحث الفلسفة اليونانية والرواقية، والأفلاطونية المحدثة قد أحدثت أثرها في الفكر الصوفي المتفلسف ، ولذلك توجهت عناية أصحابه إلى وضع نظريات في الوجود على دعائم من أذواقهم ووجداناتهم ، ولذلك يحصر « ابن خلدون » $\binom{Y}{}$ موضوعاتهم في أربعة إتجاهات رئسسة : -

١ . المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال .

 ٢ ـ الكشف والحقيقة المدركة من عالم الفيب مثل الصفات الربائية والعرش والكرس والملائكة والوحى والنبوة ، والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان في صدورها هن موجودها .

 ⁽١) رينولد نيكسلون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه ، وترجمه د . أبو العلا عفيفي ، القاهرة
 ١٩٦٩ م ، ص ١٣ .

⁽ ٢) المدخل إلى التصوف ، ص ٢٣٠ ومقدمه ابن خلدون طبعه مصر بدون تاريخ ، ص ٢٣٢ .

- ٣ ـ التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العادات .
- ٤ ـ صدور الألفاظ الموهبة الظاهر والتي تعرف بالشطحيات ، وهي العبادات التي تستشكل ظراهرها ، والناس بين منكر لها ومستحسن ومتأول لأنهم تعمدوا الألفاز بإستخدام إصطلاحات فلسفية لا يشاركهم فيها غيرهم وكلامهم بوجه عام لا يقدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وإلفازه .

والراقع أن إبن خلدون لم يكن موفقاً عا فيه الكفاية في ببان خصائص التصوف الفلسفي لأنه بقى متأثرا بالتيارات التي سادت القرن الثالث الهجرى ، ونظريات من أمثال الإتحاد ، الحلول ، ووحده الشهود النفسية .

ونحن واجدون أن التصوف الفلسفى يذهب مذهباً بعيداً وعميقاً، بل ويضرب فى الفلسفة ومباحثها وعلم الكلام ومجادلاته ، والتصوف عندما أصبح فيوضات وتجليات إلهية ونظريات وجوديه .

ومع « إبن عربى » المتوفى ٦٣٨ هـ (١٠) ومدرسته تحول التصوف إلى نوع من الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف ، وأصبح بحثاً في الحقيقة الإلهية وتجلياتها .

كذلك أصبحت الحقيقة الوجودية في هذا الفكر في جوهرها وذاتها ، كثيرة ومتكثرة بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالإعتبارات والنسب والإضافات .

وظهر مذهب وحدة الرجود في صورته المتكاملة ، وتحددت أبعاده ومراميه ومصطلحاته التي إكتملت عند إبن سبعين المرسى و المتوفى ٦٦٩ » ثم صدر الدين الفنوى المتوفى و ٦٧٩ » ثم صدر الدين الفنوى المتوفى و ٢٧٢ ه » وفى هذه الحقبه إكتسب التصوف الفلسفى خصائص جديدة أهمها القول بإطلاق الوحده الوجودية التي لا تثبت إلا وجوداً وحداً فقط هو الله ، وكل ما عداه من ضروب الوجود زائل ووهم لقول إبن سبعين .. " لا وهم إلا الوهم ولا إله إلا الله ، بل ليس إلا الأيس فقط وهو الله الله الله الله .. (٢) .

⁽١) ابن عربى ، قصوص الحكم والتعليقات عليه للدكترر أبر العلا عقيقى ، طبع دار الفكر العربي، ص ٢٤.

⁽ ٢) عبد الرحمن بدوي ، رسائل ابن سيعان ، نشرة الهيئة العامة للكتاب ، مصر ، ص ١٤٩ .

كما يقهم بعض الفقها من أمثال إبن تبعيه أن متفلسفة الصوفية يقولون باسقاط التكاليف ، كما أنهم يعتقدون أن النبوة لا تنقطع ، وأن الله قادر على خلن نبى بعد النبى محمد ، كما يعتقد السهرودى ، وإن كان « بن سبعين » يرى أن النبوة رتبة ممنوعة ، ولا خلم فيها بوجه من الوجوه ، وإن كان في طبع الإنسان أو في طبع جنسه أن توجد له النبوة (١) .

ويتحدث « صدر الدين القونرى عن فعل الإيجاد الذى ينتظم الموجودات جميد ا ظاهراً وباطناً ، حقيقة وعيناً. كذلك تظهر نظرية جديدة في « وحدة الإيجاد » إنتظمت عناصرها في القول بأن الكثرة وهم ، وإن وجود الأشياء لبس إلا وجودا ذهنيا، وإن وحدة الإيجاد سارية في الكون بل وقتل وجوداً عاماً يتكرر تكراراً عددياً.

كذلك ظهرت نظرية المراتب الوجودية التى ترجع جميعها الى مرتبتى الغيب والشهادة ، وهى النظرية التى يظهر فيها العالم فى تجليات الاسماء الالهية .

وكذلك يصطبغ التصوف بالصبغة الأفلوطينية بشكل أكثر وضوحاً في نظرية «الأعيان الثابتة » التي تمثل فكر فلاسفة الصوفية عندما يتحدثون عن الأعيان الثابتة ويتكلمون عن عالم معقول يحوى حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة ، وهو عالم غير العالم المحسوس الذي توجد فيه أفراد الكائنات .

كما إرتبط فهمهم للعالم المشاهد بمفهوم العدم ، ونظريتهم في « الارتسام » الذي يعنى عندهم تصوير المعقول بالمحسوس. أو إنتقاش صوره العالم المشاهد في العلم الالهي ، وأن كل ممكن ليس إلا ماهية غير مجعولة وأن المجعول الأول أو الموجود الأول هو الموجودية المشتركة (Y) وهم بهذا يفرقون بين الوجود العالم بإعتباره وجوداً وحداً والوجود الخاص الذي هو للمكنات بإعتباره متعدداً .

النفتازاني ، ابن سبعين وحكيم الأشراق ، ص ٢٩٦ راجع ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ١٥٠٠،
 راجم أيضاً أبو ريان : أصول الفلسفه الإشراقيه ، طبعه بيروت ١٩٦٩ ص - ص ٢٤٠٠ .

 ⁽ ۲) محمد بن محمد قطب الدين الخوبى الحنفى ، زبده التحقيق، ونزهة التوفيق ، نسخة وقم
 ۲۰ تصوف مكتبه طلعت بدار الكتاب المصرية ، الورقة ص ۳۷ (أ)

كذلك يتحدثون عن « الإنسان الكامل » باعتباره ماهية كلية تنطوى فى وعيها. على كل ما هو إلهى قديم ، وكل ما هو مخلوق حادث وصورة حقيقته متمثلة فى الحقيقة المحمدية ، وفى آدم . ولا يصل إنسان إلى مرتبة الكمال إلا إذا إجتاز المراتب وصولا إلى مرتبة الإكملية فيما يعرف عند « القونوى » بمعراج التحليل .

وهم يخصون الكامل بوظيفة وجودية تجعل منه واسطة بين الله والعالم ، ومرآه للحضرتين الإلهية والكونية . والإنسان الكامل هو الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية جملة وتفصيلاً ، ثم إن الانسان الكامل يعد في هذا الفكر قطباً إختص بما لم يختص به غيره من الكمال وهو قد يكون نبياً أو ولياً من الأولياء أو أحد الأكابر من ورثة الأنبياء والأولياء .

وقد طور « صدر الدين القرنوى » نظرية الإنسان الكامل فى الإتجاه الفلسفى إبتدا ، من قضية الميلاد وحتى الوفاه حيث يولد الإنسان الكامل عنده من « النكاح الأول » على حد مصطلحه الفلسفى ومعناه إنتقال الأمر الإلهى المعنى بالكمال فى المراتب إلى أن يستقر فى مستودعه فى رحم إمرأه شاء لها الله أن تلد إنساناً يكون كاملاً ، ثم ينتشى فى الرحم ويترقى حتى يبلغ درجة الكمال (١) .

فتكرن ولادة إنساناً يكون كاملاً . رهناً بالأمر الإلهى الحامل لصفه الكمال ، وهو الأمر الذي يم بالمراتب ويتنقى من العوارض والمفاسد ، ثم يرتقى المراتب صعودا إلى حقيقته في العين العلمية الثابتة تاركا عند كل مرتبة وحضرة ما تلبس من الأحكام والشئون في رحلة نزوله ، فتكون نشأة الإنسان الكامل رهن بالمرور بعراجبين هما معراج النزول ومعراج الصعود ويسميه القونوى « معراج التحليل » وهو إصطلاح فلسفى قصد به وصف الرحلة التي قطعها الأمر الإلهى المعنى بالكمال مروراً بالمراتب العلمية ، ثم المراتب الكونية نزولاً ثم صعوداً من المراتب الكونية إلى المراتب السماوية وقد أفضنا في شرح تفاصيل هذه النظرية الفلسفية في كتابنا الموسوم « صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية » .

⁽١) مفتاح الغيب ، ص ١٤٨ .

وقد أسند هذا الفكر كثيراً من الوظائف التي للإنسان الكامل منها الوظيفة الوجودية التي تحدثنا عنها آنفاً والتي حصلت من « الكامل » علة العالم وسبب وجوده، وكذلك يختص الكامل بوظيفة أخلاقية تجعل منه كتاباً جامعاً لجميع صفات الحق ، كما أنه يظهر في هذه الوظيفة مرآه إراده الحق ، فيتصرف في الوجود طبقاً إرادة ربه ، لذلك تترك كل الأفعال لتصريف الحق فتكون كلها سواء حسنة أو قبيحة منسوية إلى إراده الحالق . لذلك تكون المحاسبة على الفعل غير واردة فالفعل سواء كان طاعة أو معصية لم يخرج عن حد الطاعة بإعتبار الكامل مطيعاً ومطاعاً .

لذلك يتبادر إلى الذهن نقد إبن تيميه الحراني لأمثال هذه النظريات ، ذلك النقد الذي وصل إلى حد تكفير أصحابها .

ومن المسلم به أن التصوف الفلسفى حافل بالعديد من المصطلاحات الفلسفية، والتي إنتقلت إلى لغه المتصوفه إما عن طريق علم الكلام ، أو الفلسفة نفسها .

فهم يتحدثون عن « شيئه الوجود » ، « وشيئة الثبوت » . فإما شيئة الوجود فتعنى وجود الأشياء في الأعيان الثابتة بعد إنتقالها من « الثبوت » العلمي وتكون « شيئة الثبوت بهذا المعنى هي ماهيات الأشياء في علم العالم بها قبل إضافة الوجود إليها بفعل أمر الإيجاد.

وأما « الأعبان الثابتة » فهى حقيقة الشئ فى الحضرة العلمية لا تتصف بالوجود، بل هى معدومة ، وهى حقائق أزلية غير مجعولة، لأنها عبارة عن كيفيات تعيين الأشياء فى علم الحق. وهذا المصطلح بشير إلى وجود عالم معقول يمثل الحقائق المطلقة فى العلم الالهى، والعين العلمية واسطة ميتافيزيقية بين عالم الحق المطلق والأعيان وهى مؤتبح الغيب أو الواسطة بين الله والعالم، وهى مرتبة " الفيض الأقدس " الذي يمثل ظهور الحق لنفسه فى صور الأعيان الثابتة .

وهكذا ينفرد التصوف الفلسفي الإسلامي بمصطلحاته ونظرياته التي جعلت منه مرحلة مختلفة عن التصوف المعتدل والمعتمد على الكتاب والسنة. أو تصوف أصحاب الطرق من أهل الأحوال والمقامات، والوجدانات. وفي هذه المرحلة من مراحل تطور الوعى الروحي لدى الانسان المسلم، أصبح التصوف مزيجا من الإستدلال المعتمد على العقل ورأينا نصير الدين الطوسي مثلا يقول « وبالجملة فإن جميع العلوم اليقينية مبنية على الوقوف على حقائق المعقولات التي هي تصوراتها ـ حتى تأتي ـ التصديقات المنت عليها » (١١).

ولم يتوقف كل من الطوسى، والصدر القونوى عند حد إستخدام الأساليب المنطقية كالإستدلال والقياس والإستقراء وإنما طور أسلوباً للتعبير مرتبطا بستويات من التعبير اللغوى، ومراتبه، ومحتواه العرفاني والكشفى.

ومن خلال هذا التطور الفلسفى بقى الإتجاه إلى إعلاء الروح والخروج من ضبق النفس أمرا ملازما لكل الإتجاهات الصوفية. وبدا أن الصوفية المتفلسفون يحاولون الإمساك بخيط رفيع يربط بين الفلسفة والوجدان وبين النفس والروح.

لذلك سوف نتجه في هذا الكتاب إلى متابعة تلك الحالات التي تتصف بمتابعة نوع من الوعى الروحى النادر والذي وجد لدى الصوفية والقديسيون، ذلك الوعى المرتبط بالبصيرة العميقة والتي يمكنها أن تعرف الله على الحقيقة كذلك سنتابع ذلك النوع من الصفات الروحية والنفسية الناتجة عما يطلق عليه "جميز" الحاسة العميقة أو بتعبير "سيموندز" الوعى الصوفى العميق Consciousness

كذلك سوف نختار من الموضوعات ماكان قد إمتزج بالفكر الفلسفى وأضاف إلى التصوف أبعادا ميتافيزيقيه إعتمدت على تلك العلاقة الخفية التي تنشأ من الصراع بين متطلبات النفس وشفافية الروح.

⁽١) راجع المخطوط (ب) من المجموعه الخطيه ٢٦٧ م علم الكلام بدار الكتب المصريه وهى ضمن مجموعه الرسائل المتبادله بين صدر الدين القونوى وتصبر الدين الطوسى والتي يستدل منها على محاوله استخدام العقل في البرهنه على قضايا التصوف...

وسوف نتابع محاولة الصوفية المتفلسفة لتوظيف نوع من القلب العقلاتي، أو المعتل العقلاتي، أو المعتل التقليم، كذلك سوف أحاول التعرف على ظاهرة الإدراك، أو تلك الحواس التي تنشأ في القلب أو حوله، كذلك نتتبع رغبة الصوفية في وجود ذلك الإنسان أو الإنسان المؤسس الإنسان الحيواني الذي لا يحنه أن يحظى بتجربه الروح الخالصه كذلك سوف نتابع الحواص المشتركة للحالات الصوفية المعتمدة على الوعي الصوفي العميق.

لذلك سوف نعرض فى الصفحات التالية لمجموعة من النظريات التى يظهر قيها عمق الادراك الصوفى وشفافية الحاسة المختصة بالإدراك، كذلك سنعرض لبعض النظريات التى تفصح عن الواحدية السارية فى الكون والأحدية المطلقة للمكون. سوف نعرض لأهم خواص هذا النوع من الإدراك الصوفى السيكوميتافيزيقى إبتداء".

ء - خصائص الفلسفة الإسلامية .

أ . فلسفة دينية روحية :

تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس دينى، وهى تعطى للروح أهمية خاصة وهى فلسفة إسلامية لأنها نشأت في قلب الإنسان، وتربى رجالها على تعاليمه وهى كما قدمنا تبدأ بتحليل فكرة الألوهية وتصور البارئ تصويرا أساسه التجريد والتنزيه والوجدة المطلقة. والكمال التام.

وهذا الطابع الدينى الروحى استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية، بل وأن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة، وما كان لرجال الدين في العصور الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بالخلق والإبداع وتبرهن على خلود الروح وتؤمن بالجزاء والمسئولية والبعث والسعادة الأخروية، وقد كان روجر بيكرن (١٢٩٤) معجبا بنظرية الخلاقة والإمامة الإسلامية. وهذا ما دفعه إلى أن يسمى البابا «خليفة الله في أرضه».

ب. فُلسفة عقلية :

تعتد الفلسفة الإسلامية بالعقل إعتدادا عظيما وترى الله واجب الوجود عقل محض يعقل ذاته فهو عقل وعاقل ومعقول في آن واحد، وعنه صدر العقل الأول كما صدرت عن العقل الأول سلسلة العقول العشرة التي تنتهي بالعقل الفعال الذي صدر عنه عالم الكون والفساد.

والعقل البشرى ـ كما قدمنا آنفا ـ قوة من قوى النفس وهو يسمى النفس الناطقة ـ وهو ضربان ـ عملى يسوس البدن وينظم السلوك، ونظرى يختص بالإدراك والمعرفة، فهو الذي يتقبل المدركات الحسية ويستخلص منها المعانى الكلية بعون من العقل الفعال.

ويذهب ابن سينا إلى أننا نبرهن بالعقل، ونكشف به عن الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة، وليست المعارف كلها منزلة بل منها ما يستنبطه العقل ويستخلصه.

والواقع أن فلاسفة الإسلام بنزعتهم العقلية بوجه خاص يلتقون مع المعتزلة الذين سبقوهم إلى تعظيم العقل والنزول عند حكمه. وقد حكموا العقل في أمور كثيرة فاتفقوا علي أن الإنسان قادر يعقله على التمييز بين الأشياء قبيحها وحسنها، خيرها وشرها، وقرروا حرية الإرادة وقدرة العبد على اختيار أفعاله مما يترتب عليه أن يثاب الإنسان على فعله أو يعاقب، ولعل التعويل على العقل كان نتيجة لإعجاب بعض فلاسفة المسلمين بأرسطو ذلك الفيلسوف اليوناني الذي قدم المنطق العقلي الذي يعتمد على الجدل والبرهان وهو ما دعاهم أن يسموه بالمعلم الأول لذلك عنوا بشرح مؤلفاته وتخصها.

جـ فلسفة توفق بين أفلاطون وأرسطو وبين الفلسفة والدين:

لا شك أن الفلاسفة المسلمين قد اطلعوا على التراث الفلسفى اليوناني وافادوا منه فائدة عظيمة، وعرفوا مؤلفات الفلاسفة الطبيعيين من أمثال انكسماندرس وانبادوقليس، كما عرفوا الفلسفة السفسطائية والسقراطية والرواقية والابيقورية، وكما عنو عناية خاصة بأفلاطون وأرسطو وترجموا لهما أهم أعمالهما . فترجموا لافلاطون الجمهورية، وفيدون، وطيماوس، والفسطائى ، والسياسى، واحتجاج سقراط، كما ترجموا لأرسطوا الخطابة، والشعر، وكتب المنطق والميتافيزيقا.

وحول هذين الفلسوقين الاغريقيين دار التوقيق بين الفلاسفة ـ وللقارابي في هذا رأى خاص إذ يرى أن كبار الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم طالما كان هدفهم البحث عن الحقيقة .

كذلك هي فلسفة توفق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل. وقد شغل بهذا معظم فلاسفة الاسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم .

٥. يُن الفلسفات الغربية والفلسفة والتصوف الإسلاميين في التطبيق:

إن الباحث المهتم باقرار منهج فلسفى أخلاقى صالح للتطبيق فى مجتمع إسلامى لا يسعه إلا أن يحاول تلمس مثل هذا المنهج فى الفلسفات المختلفة بهدف الرسول الى أدق المناهج القابلة للتطبيق فى مجتمعنا الإسلامى .

ولإن قبل أن الفلاسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي بعيدين عن روح الاسلام فإن هذا القول عار عن الصحة، إذ لو تلمسنا الأصول الفلسفية الإسلامية المتأثرة بلا شك بالأصول البونانية من الأرسطية إلى الأفلاطونية فالأفلاطونية المحدثة لوجدنا أن المنهج الإسلامي قد اصطبغ بلا شك بصبغة دينية تستمد معظم أصولها من مسائل قرآنية، كما تعتمد في كثير من جوانبها على القرآن والسنه، وسوف نتبين هذا خلال دراستنا، فإذا ما اتجهنا بالبحث صوب المناهج العربية كان لزاما علينا ان نبين أن . ندين برجهة نظرنا هنا للدكتور مصطفى عبد الرازق، تهيد لتاريخ الفلسفة في الاسلام، الفصل الابل.

[.] على سامى النشار (الدكتور)، تشأة الفكر الفلسفى في الاسلامى، دار المعارف ١٩٨١، الجزء الاول، الفصل الاول في الياب الثاني ص ٥٩، وما بعدها.

[.] عاطف العراقي (الدكتور)، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف ١٩٧٨، وكتابه : مذهب فلاسفة المشرق، دار المعارف ١٩٧٨،

عقرانا التى خضعتُ لمناهج دراسية تستمد أصولها من مصادر أجنبية فى الغالب قد تأثرت بهذه المناهج، وهى تتصرف طبقا لما يسيطر عليها من منطقة اللاوعى او ما يسمى بلغة علم النفس المعاصر (لا شعوريا).

يضاف الى ذلك أننا نتلقي العلم فى الغالب على يد أساتذة سبق لهم ان بعشوا الى الخارج ونهلوا من المنابع الثقافية الغربية، أو هم على أقل تقدير قد تلقوا دراساتهم من مصادر غربية سواء عن طريق الكتب المتداولة أو مراكز البحوث.

من هنا قد يميل البعض إلى تفضيل فلسفات غربية استمدت أصولها من اتجاهات ماديد في الغالب.

فالمادية الجدلية والماركسية، والبرجماتيه الأمريكية والفلسفة الوجودية هي فلسفات استندت إلى مبادئ تبتعد كثيرا عن روح الإسلام.

ولنأخذ مثلا ما إنتهت إليه فلسفة هيجل من الناحية الدينية، الأمر المؤكد أن هيجل لم يدخل الإسلام في حسابه كمرحلة مستقلة في تطور الدين، في حين قد ذكر كل الديانات تقريبا، فقد ذكر الفتشية في أفريقيا، والتاوية في الصين، والبوذيه والبراهمية في الهند، والزرادشتيه والمانوية في فارس، والإغريقية، والرومانية والمسيحية، ولم يشر هيجل إلى الاسلام إلا عرضا في معرض حديثه عن الديانات الشرقية. وهو يشير إلى الإسلام مرة تحت اسم المحمدية ومرة أخرى يذكر الإسلام والأتراك والعرب إلى آخر المسميات التي تشير إلى الإسلام باعتبار نحلة أو مذهب فلسفيا، ولعل أبرز ما يشير إلى فسادالمعتقد الهيجلى أنه يشير إلى الإسلام باعتباره؛

ثانية : دين التوحيد المجرد.

ثالثاً : هو دين وحدة الوجود كما ظهر في فكر جلال الدين الرومي.

رابعا: الله عند المسلمين الها عيانيا وليس له مضمون. كما يعتقد هيجل.

ولعل هذا السبب الذي دعا المسلمين الى التركيز على الجانب الانساني وانكار الجانب الإلهى كما يعتقد هيجل.

ويلاحظ أن تركيز هيجل على الصورية المدعاة فى الدين الاسلامى يؤدى الى نفى الحرية أو القول بحرية صورية بلا مضمون، فالإسلام دين التوحيد بلا حرية والمسيحية دين التوحيد مع الحرية.

وفي النهاية يرى هيجل أن غاية الإسلام السيادة على العالم كما هو الحال في دين الغائبة (كالديانة الرومانية).

ولا عجب إذن أن يصف هيجل المسلمين بأنهم لم يعرفوا السلام ودابوا على التوسع والحروب . كما انهم لم يحترموا تمتلكات من هم اقبل منهم . ويعقب الدكتور حسن حنفي على هذه الاتجاهات في فكر هيجل بقوله والحقيقة أن الاسلام برئ من ذلك ولا يقصد هيجل من حديثه هذا إلا الاتراك وصورتهم في أذهان الأوربيين.

فإذاً ما تحدثنا عن الفلسفة الأمريكية، أو الفلسفة البرجماتية العملية Prgmatism لوجدنا ان المبدأ الذي تقوم عليه هذه الفلسفة عند وليم جيمو W.Jame وجون ديوى . هو مبدأ النفعية أو العائد المادى.

ويرى «بيرس» مؤسس هذه الفلسفة أننا إذا أردنا أن نكفل لأفكارنا أكبر قسط من الوضوح فليس علينا سوى ان ننظر إلى الآثار العملية التي نتصور تولدها عن تلك الفكرة، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التي تشيرها، وما يترتب عليها من ردود أقعال ونتائج عملية.

كما أن جيمس ينظر الى صدق الفكرة من خلال ما تحققه من نتائج ترضى حاجات الفرد بسيطة كانت أم معقدة بل هو كان قد ذهب إلى أبعد من هذا عندما ربط بين صدق الفكرة وما تحققه من عائد عملى أو قيمة نقدية فى السوق Cash value وإذا كان الأمر كذلك فإن الحقيقة تصبح نوعا من التحقق، وفى مجال الدين فإن الايمان بالتأليد Theism يكون من أجل إرضاء حاجاتنا الإرادية والعاطفية والحيوية ـ ويكون الافتراض بوجود الله حقيقيا إذا كان من شأنه أن يبعث السلوى والطمأنينة في النفس و بعنى تعليق التجربة الدينية على منافع شخصية ولا يشغل جيمز James نفسه بالبحث عن ادلة لوجود الله إنما يمضى مباشرة الى الوقائع، وهو يجعل نقطة بدئة التجربة الدينية ـ وهي التجربة الدينية الغردية لا العامة، فهناك من صور التجارب الدينية بقدر ما هناك من أفراد.

والحرية عند جيمز هي نوع من الجدة والأصالة والصيرورة أو التغير في هذا العالم. ويتحدث جيمز أيضا عن انعدام عنصر الحتمية، فالحرية بالإضافة إلى أنها جدة وصدفة، فهي أيضا اختيار بن محكنات محضة.

ويصف جيمز حرية الإرادة بأنها إستعداد الذهن لتركيز إنتباهة في فكرة واحدة مع إستعداده لاستيماد غيرها من الأفكار، أو هي قدرة الذهن على التبحكم في جهدة الإنتباهي ويربط جيمز بين الإرادة وبين عمليات التدبر أو التروي وسائر مظاهر الحياة الشعورية، فالإرادة أو المشيئة ليست منعزلة عن باقي مظاهر الحياة، فإذا ما انتقلنا الى الفلسفة الوجودية وتاقشنا فكرة الحرية عند (سارتر) لوجدناه يرفض رفضا باتا البحث عن مصدر للفعل الحر أو الأخلاقي كما يرفض البحث عن غاية هذا الفعل ايضا وهو بهذا يختلف مع علماء الفاية الأخلاقية .

ولابد من الإشارة هنا، إلى فكر العقبة فى فلسفة الحربة عند سارتر وهى فكرة تسيطر على فلسفة سارتر كلها، فالأشياء المادية التى يصطدم بها الإنسان فى طريقه (عقبة) والماضى هو الجدار الذى يعترض ديومة الشعور ويعوق اتصال مجراه (عقبة) وقبل هذا وذاك فإن الآخرين أو الأغيار يمثلون هم أيضا وجها آخر للعقبة، وسارتر لا يتصور هذه العقبات على أنها (علل) للفعل الحر، أو على أنها شرط لرجوده، بل هى عنده جزء لا يتجزأ من هذا الفعل، ومن الموقف الوجودى، أنها الأرضية التى يمتد فيها الموقف، وبالرغم من أن هذه العقبات تعوق الفعل الحر وتحد من

إنطلاقه فإن سارتر لا يتحدث عنها إلا باعتبارها وجوها للعدم الموضوعى الاستاتيكى الداخل فى نسيج الوجود. ومع ذلك فهى تطل حوافز للعمل الحر، ومجالا لتوكيد الإرادة الإنسائية، فالانسان فى رأى سارتر لا يتحرك ولا يندفع نحو الفعل إلا عندما يشاهد هذه العقبات أمامه تسد من دونه الطريق، والفعل الحر ليس إلا إعداما لهذا العدم المتمثل فى العقبات .

إنها محاولة من جانب الانسان لتخطى السدود وهدم الحواجز وتفتيت الصخور، وفعل الإختيار ما هو إلا إثبات للوجود في أرض العدم، والوجود المشار إليه هنا وجود الإنسان الفرد في مواجهة الأغيار أو الآخرين باعتبارهم افراداً.

ومن الملاحظ أن هذه الحرية الفردية التي تنظر إلى الأخر على أنهم (الجحيم نفسه) كما يقول سارتر في مسرحيته (الجلسة سرية) مثل هذه الحرية قطعت كل الصلات التي تربط الفرد بجتمعه ودينه، ان مثل هذه الحرية ستجعل من المجتمع نهبا لصراع الأفراد الذين لا تتفق مصالحهم ولا ترتبط إلا بقدر ما يتحقق لهم من مصالح.

فإذا ما تحدثنا عن الماركسية وجدناها تنادى بحتمية التاريخ وتقول بان البشر مجبرون من الناحيتين الحضارية والاقتصادية. لذلك فهى لا تدع مجالا للحرية الفردية، بل هى تنظر اليها من خلال الجماعة ، كما ينكر أصحاب هذا الإتجاه وجود مبادئ خلقية كلية لأن الأخلاق دائما ابدا أخلاق طبقة معينة، والجدل المادى الذى يتحدث عنه ماركس يسمح بإعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهى استغلال الإنسان للإنسان وتتلاشى الرأسمالية وتتحقق الشيوعية .

مثل هذه الفلسفات التي لا تحترم الدين في الغالب ولا تقر الأخلاق وتتنازع فيما بينها حرية الفرض والجماعة ، هي فلسفات غير صالحة في مجتمع اسلامي يحترم الدين ويقر الشرائع السماوية ويقيم توازنا دقيقا بين الفرد والمجتمع .

لذلك سوف نعمد للبحث عن موضوعات فلسفية إسلامية تقر الدين والأخلاق وتبتعد عن التمزق والنزعة الإلحادية التي سادت الفلسفات المعاصرة. ولعل أفضل الإتجاهات التى تخدم فى مجتمع إسلامى هو ذلك الاتجاه الذى يوظف كل ما هو حق وخبر وجمال فى سبيل إقامة التوازن بين الفرد والجماعة ، كما أن أفضل ما يحفظ للإنسان كرامته التى منحه الله إياها هو ذلك الإتجاه الروحى فى الفكر الإسلامى ، وهو الاتجاه يسمو بالروح ويجعل من الطريق إلى الله منهجا صالحا لحفظ حياة المجتمع والأفراد فى توازن بين الدين والدنيا .

⁻ راجع حسن حنفي (دكتور)، قضايا معاصرة، اقارة، ١٩٨٠، والدكتور زكريا ابراهيم دراسات في الفلسفة الماصرة، حـ ١. القاهرة. ١٩٧٠.

الغصـــــاالثان نشأة الحركة الكلامية

في الإسلام

الفصل الثانى الانقسامات السياسية ونشأة الفرق الكلامية

أمسى المسلمون يوم قتل «عثمان بن عقان» وليس لهم إمام يدير أمورهم ويحفظ عليهم نظامهم، ويقيم فيهم حدود الله. ويرعى أمور الدولة الضخمة التى أقامها أبو بكر وعمر.

وواضح أن الذين قتلوا (عثمان) لم يكونوا هم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان نفسه من المهاجرين والأنصار، وإنما كانوا شراذم الجيوش المرابطة في ثغور المصرة والكارفة ومصر ومن ثاب إليهم من الأعراب ومن أعانهم من أبناء المهاجرين والأنصار.

ولقد وقفت الغالبية من أصحاب النبى "المهاجرين والأنصار" ثلاث مواقف مختلفة عن هذه الفتنة.

ا فأما كثرتهم فكانت تود الاصلاح فلا تجد إليه سبيلا فتسكت عن عجز وقصور لا عن تهاون وتقصير.

٢ - وفريق تشابهت عليه الأمور فآثروا العافية والتزموا الحيدة واعتزلوا
 الفتنة التزاما بأحاديث النبى التى خوفتهم من الفتنة.

٣ - وفريق لم يركنوا إلى العجز ولم يؤثروا الحيدة والاعتزال واتما سعوا بين
 عثمان وخصومه، بعضهم ينصح للخليفة وبعضهم ينقم من الخليفة فيحرض عليه.

وبعد مقتل عثمان أقبل الثائرون على على يعرضون عليه الخلاقة إلا أن نفراً أبوا أن يبايعوا فلم يلح عليهم على في البيعة ولم يأذن للثائرين في إكراههم عليها. من هؤلاء النفر سعد بن أبى وقاص الذي خلى على بينه وبينه، ومنهم عبد الله بن عمر الذي أبي أن يكفله أحد ونعته على بسوء الخلق صغيرا وكبيرا وقال أنا كفيله عندما رفض أن يكفله أحد.

وامتنع طلحة والزبير عن البيعة وأكرههم الثائرون عليها - وهكذا كان شكل الحياة السياسية التي واجهها عليا إلى أن ظن أن الأمر قد استقر له.

فكان عليه أن يواجه المشكلة الثانية الخطرة وهى مشكلة مقتل عثمان؟ وكان عليه أن يظهر أمر الله وحكم الدين في قتل هذا الخليفة. وفي قاتليه.

أقتل الإمام ظالما؟ وإذن فلا قصاص ولا ثأر. أم قتل الامام مظلوما؟ وإذن فلا بد من أن يثأر له وينفذ في قاتليه ما أمر الله به من قصاص.

وكان أصحاب النبي من المهاجرين والانصار يرون أن الخليفة قتل مظلوما وأن ليس لعلى إلا الثأر، وأن أمور الدين لا تستقيم إذا ضيعت الحقوق.

وأما الثائرون قكاتوا يرون أنهم قتلوا الخليقة ظالما فليس له ثأر ولا ينبغى للإمام أن يقتل به أحدا. ومع ذلك فقد هم على أن يحقق مقتل عثمان ولكنه لم يستطع أن يمتى في التحقيق إلى غايته، ولهج قوم بأن محمد بن أبى بكر قد شارك في دم عثمان، ومحمد بن أبى بكر هو ابن خليفة رسول الله وأخو أم المؤمنين عائشة وهو ربيب على نفسه، فقد كانت أمه عند على تزوجها بعد موت أبى بكر. وقد سأل على محمدا أأنت قاتل عثمان، فأنكر وأقرته نائله بنت القرافصة زوج عثمان على انكاره.

ولم يعف عليا عن محمد بن أبي بكر وانما حقق أمره حتى استبان أنه لم يقتل عثمان ثم منعته الظروف من المضى في التحقيق.

وقد بوبع على للخلاقة وكان مستكرها على ذلك،. وقد قبل البيعة حين هدده بعض الذين ثاروا لعثمان أن يلحقوه بالخليفة المقتول وحين فزع اليه

المهاجرون والأنصار يلحون عليه في أن يتولى أمور السلمين ليخرجهم من الفتنة ورفض بعض أهل المدينة أن يبايعوا عليا واعتزلوا الى مكة ومنهم عبدالله بن عَمر، وأراد على أن يخرج في قتالهم لولا أن منعتهم أم كلثوم ابنته وكانت زوجة لعمر فأكدت له أنه لم يخرج لفتنة أو لخلاف، كما خرج إلى المدينة طلحة والزبير وآوي إلى مكة عمال عثمان كعبد الله بن عامر ويعلى بن أمية، وكثير من بني أمية ومنهم مروان بن الحكم وسعيد بن العاص، وكان في مكة أزواج النبي حفصة بنت عمر وام سلمة وعائشة بنت أبي بكر اثناء عودة عائشة الى المدينة بعد أن قضت مناسكها علمت بحقيقة الأمر وإن على هو الذي قت له البيعة في المدينة وضاقت بذلك ضيقاً شديداً واعلنت انها لن تقبل بعلى إماماً (١١)، ويعزو الدكتور طُه حسين ذلك إلى حديث الإفك حين أراد على أن يواسي النبي صلى الله عليه وسلم فأشار عليه أن يطلقها وقال له: إن النساء غيرها كثير وكان ذلك قبل أن ينزل الله براءتها في القرآن وكانت السيدة عائشة شخصية قوية كعمر بن الخطاب ورثت عن العرب كثير وكانت تحفظ الشعر وتكثر منه فأضمرت لعلى قولته وعرف عنها بعد ذلك أنها تكره على وكانت من أشد نساء النبي إنكارا على عثمان لم تتحرج أن تصيح بها من وراء سترها وهو على المنبر حين عاب عبدالله بن مسعود وأسرف في عيبه، وقد ظن الكثير من الناس أنها من المحرضين على الثورة.

وكانت تنكر على علي أمرين: أحدهما أنه تزوج فاطعه بنت رسول الله ورزق منها الحسن والحسين فكان أبا للذرية الباقية من النبى بينما لم ترزق هى ولدا من النبى مع أنه أتيح لمارية القبطية أم ابراهيم وكان هذا يؤذيها فى نفسها باعتبارها أحب نساء النبى إلى النبى وأما الأمر الآخر فإن علي تزوج أسماء (١) يذكر الدكتور طه حين هذا الرآى فى كتابه الفتنة الكبرى الجزء النانى الذى خصص للحديث خلاقة على.

الجشعبية بعد وفاة أبى بكر وهى أم محمد بن أبى بكر الذى نشأ فى حجر علي وإذ علمت هى ببيعة علي عادت إلى مكة غاضبة وعمدت إلى الحجر فاتخذت فيه سترا وجعل الناس يجتمعون اليها فتحدثهم من وراء الستر تنكر قتل عثمان وتقول: لقد غضبنا لكم من لسان عثمان وصوته وعاتبناه حتى أعتب وتاب إلى الله وقبل المسلمون منه ثم صار به جماعة من الفوغاء والأعراب فقتلوه واستحلوا الدم الحرام في الشهر الحرام في البلد الحرام.

وقد رأى طلحة والزبير أثر عائشة وأحاديثها فى الناس فرغب إليها أن تصحبهم الى البصرة لتحرض الناس على حل دم عثمان وقد قبلت فى غير تردد الا أن عبد الله بن عمر عندما ذكرها بقول الله عز وجل: «وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى» توقفت.

ومهما يكن من الأمر ققد ارتحل طلحة والزبير وعائشة يريدون البصرة وهم علي بالخروج ليردهم عما صمموا عليه وأتيح من الوقت لمعاوية ما مكنه من أن يحكم أمره ويهي ضده ويكيد لعلي، وخرج كثير من الناس على علي وازداد اصرارهم على المقاطعة والمخاصمة ثم أرسل إليه علي عبدالله بن عباس في جماعة من أصحابه فناظرهم على النحو التالى:

سألهم: ماذا نقموا على أمير المؤمنين؟

فقالوا: إنه حكم فينا الحكمين

فرد عليهم إبن عباس: بأن الله قد أمر بالتحكيم فى الصيد الذى يصيبه المحرم .

فقال جل شأنه: «يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذو عدل منكم» كما أن الله أمر بتحكيم حكمين بين الزوجين إن ضيف بينهم الشقاق فقال: «وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله "بينهما إن الله كان عليما خبيرا».

وهكذا فقد حكم الله الرجال في الأمور اليسيرة فكيف بالأمور الجسام التي تحقن دماء الأمة.

إلا أن الخوارج قالوا إن ما نص الله عليه من الأحكام لا تجوز المخالفة عنه وما أذن للناس فيه من الرأى جاز لهم أن يجتهدوا فيه برأيهم. فليس للإمام أن يخالف ما أمر الله في الزاني والسارق وقاتل النفس المؤمنةبغير حق، وأمر الله في معاوية والطائفة الباغية واضح فليس لعلي أن يغيره وإنما عليه أن يمضى لقتال البغاه حتى يفيئوا إلى أمر الله.

وناظر علي الخوارج وكره أن يتأول الناس عليه آية التحكيم كما كره أن يتأول الناس عليه أنه لم يثبت في الصحيفة أنه أمير المؤمنين خصوصاً عندما قالوا له: أتراك شككت في إمرتك؟ فقال علي : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما كتب صحيفة الحديبية مع أبي سفيان ورفض أبا سفيان ان يثبت أن محمدا رسول الله محا الرسول من الصحيفة وصفه بأنه رسول الله وما شكك هذا في نبوته ولا رسالته، وأما فيما يتعلق بأمر الحكمين فإنه أخذ عليهم المهد أن يحكم بما في كتاب الله فإن وفيا العهد فالحكم إذن لله وإن خالفا كتاب الله فلا حكم لهما*.

وهكذا إنبشق أول شقاق سياسى خطير من النزاع على زعامة الأمة الاسلامية بين مرشحين قويين متنافسين على الخلاقة هما على بن أبى طالب

⁽١) كان المتحدث باسم الوقد القريشي في صلح الحديبية هو سهيل بن عمرو تحت إمرة أبا سفيان.

. الخليفة الرابع وصهر النبى ومعاوية وإلى الشام ومؤسس السلالة الأموية. ففيما كان علي "بحسب الرواية الشائعة - يهم بقطف ثمار الفصل فى معركة صفين سنة ٢٥٧ هـ لجأ معاوية الى حيلة حملت عليا على إيقاف القتال، والقبول بالتحكيم، فانتهى الأمر - من ثم - باخفاق علي ومن جراء ذلك تمرد فريق من جيشه، متذرعين بالقول أن قبوله بالتحكيم القى ظلالاً من الشك على حقه الشرعى فى الخلاقة.

وقد رسمت الظروف لهؤلاء الخوارج خطة محتومة لم ينحرفوا عنها قط أثناء تاريخهم الطويل وهي أن يكيدوا للإمام ويمكروا به ويتربصون به الدوائر ويصرفون عنه قلوب الناس وعقولهم ورعا عارضوه أثناء خطبه وهو على المنبر في صلاته مطمئنون لعدله آمنون من بطشه وقد أغراهم عدله ولينه به، إلا أن علياً كان يعلم أنه سيموت مقتولا وأن قاتله أشقى هذه الأمة وكان كثيرا ما يقول في خطبه حينما يشتد سأمه لأصحابه وضبقه بعصيانهم ما يؤخر أشقاها؟ والمهم في أمر هؤلاء المتمردين الذين عرفوا بعد ذلك بالخوارج أنهم آثاروا للمرة الأولى في تاريخ الاسلام الأساس الذي تقوم عليه السسلطة السياسية والحدود الثي تنتهي عندها، وبلغ بهم الأمر أنهم انكروا ضرورة منصب الخلاقة جملة وتفصيلا ودعوا الى قتل الحكام الطغاة (٢) وكان لجنوفهم إلى التمرد والاغتيال السياسي ناتجا عن فهمهم لمعنى التقوى والايمان الصحيح فقد ذهبوا الى أن المسلم الذي يرتكب كبيرة سياسية كانت أو غير سياسية يصبح خارجا على الدين، فإذا كان مرتكبها هو الخليفة جاز شرعا خلعه أو قتله على أساس أنه كافر (٣) ولذلك فلم يعد الاسلام وحده هو الاساس الطبيعي للسلطة السياسية بل يصاحبه السلوك الاجتماعي القويم في المجتمع الاسلامي وقد تبرأ الخوارج من عثمان وعلى ومن صحبهم وهذا التبرئ صفه من الصفات الذي يجب ان يتحلى بها المسلم، ومن عقيدتهم تكفير صاحب الكبيرة حتى ولوكان هو الخليفة ويجمعهم القول على أنه

ليس شرطا أن يكون الإمام من أهل بيت رسول الله لان الامام مجموعة من الصفات والخصال ينبغي أن تتوفر كي تصح الإمامة*

ويذهب الخوارج إلا أنه إذا صلح الامام صلحت الأمة وإذا فسد الامام فسدت الأمة ويربطون بين الدار الاخرة وما بها من نعيم أو جحيم والحياة الدنيا والاتجاه السياسي على الأرض يقرر المصير في السماء الى النعيم أو الجحيم، فالإمام امام في الدنيا والاخرة ولذلك فهم يرون اختيار أصلح الناس للإمام وهذا الأمر لا يثبت إلا بالأعمال.

وهكذا فإن أهم ما يميز فكر الخوارج هو الايمان العميق بالدين الاسلامى وبفكرة العدالة والوقوف مواقف واضحة فيما يتعلق بالفضيلة باعتبارها ليست موقفا وسطيا، فهناك خطأ وصواب، وحلال أو حرام، وكفر وإيمان، وموقفهم من الإمامة موقف واضح فالإمام ليس معصوما من الخطأ ويجوز تكفيره إذا ارتكب الكبيرة كما يجوز عزله أو قتله، وهذا راجع الى موقفهم من العدل الإلهى، وقد انقسمت الخوارج فيما بينهما الى عدة فرق:

أولاً المحكمة.... الذين اكتسبوا هذا الإسم من قولهم أن عليا ترك حكم الله وحكم الرجال فيما لا يجوز تحكيم الرجال فيم، وقال الشهرستاني في أمرهم أنهم كذبوا على علي من وجهين أحدهما أنه حكم الرجال وليس هذا صادقاً لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم، والثاني أن تحكيم الرجال جائز فإن القوم هم الحكمون وهم الرجال.

شانياً الأزارقه. أطلق عليهم هذا اللقب نسبة الى زعيمهم أبى راشد نافع بن الأزرق، وقد ذهبت الأزارقة الى تكفير كل من لا يؤمن بما يؤمنون به وهم يسرون بين المسلمين وغيرهم لأنهم أحلوا دم كل مسلم ليس على عقيدتهم فأباحوا * دكترر نيصل عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨١، ص ١٢٤

۲٥

قتل الرجالُ والنساء والأطفال، ويرى الشهرستاني أن الأزارقة قد أخطأت في عدة أمور وهي على النحو التالي :

- ١ أنهم كفروا عليّ بن أبى طالب وزعموا أنه المقصود بقوله سبحانه وتعالى: و ومن الناس من يعجبك توله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه وهو ألد الخصام» بل قالوا أن ابن ملجم كان على حق عندما قتل عليّ بن أبى طالب وفسروا ذلك فى ضوء الآية: «ومن الناس من يشرى نفسه إبتغاء مرضاة الله» بل ذهبوا الى تكفير عليّ وعثمان وعائشة وطلحة بن الزبير وعبدالله بن عباس وهم عندهم خالدون فى النار.
- ٢ قالت الأزارقة بكفر كل من قعد على القتال معهم ضد خصومهم كما كفرت
 كل من لا يقول بإمامة ابن الأزرق.
- ٣ أخطأت الأزارقة في أنهم قالوا أن حكم أطفال المشركين حكم آباءهم فهم
 مخلدون في النار.
- خوزوا أن يبعث الله رسولاً يعلم أنه سيكفر بعد ذلك، بل قالوا ان الله يمكن
 أن يرسل نبياً كان كافراً قبل بعثته.
- ه أخطأوا في قولهم أن مرتكب الكبيرة كافر ويخلد في النار واستشهدوا على
 ذلك بموقف إبليس.

وعما يأخذ عليهم الشهرستانى أن الأزارقة خالفت النص الدينى وخرجت على محكم الآيات عندما أنكرت الرجم وأباحت لنفسها عدم آداء الأمانة لكل مخالفيهم فلا يتبغى للمؤمن من الخوارج أن يوفى دين بدين أو وعد للمشرك، ولم يقيموا الحد على قاذف الرجل المحصن وأجازوه على قاذف المحصنات من النساء، وقطعوا يد السارق فى القليل والكثير، ولم يعتمدوا فى السرقة نصابا (*)

^(*) البقدادي، الفرق بين الفرق، ص ۸۶، والشهرستاني، الملل والتحل ص ۱۰۹ – ۱۱۰، واجع : علم الكلام ومدارسه ص ۱۳۲ – ۱۳۵.

ثالثاً ، النجدات العازرية...

وتنسب هذه الفرقة الى (نجد بن عامر الحنفى) وسميت النجدات بالمازرية لأنهم عزروا الذين يجهلون الفروع دون أن يقولوا بتكفيرهم، ويقولون أن الدين أمران: أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رسله، وتحريم دماء المسلمين، وتحريم غصب أموال المسلمين، والإقرار بما جامن عند الله جملة فهذا واجب معرفته على كل مكلف، وما سواه فالناس معذورون بجهالته حتى يقيم عليه الحجة في الحلال والحرام، فمن استحل بإجتهاده شيئا محرماً، فهو مغرور، ومن خاف العذاب على المجتهد المخطئ قبل قيام الحجة عليه فهو كافر (*).

موقفالرجئة

هذا الموقف المتطرف، لم ينج من تحدى بعض الفرق الاسلامية الأخرى، كالشيعة الذين عاهدوا عليا على الولاء المطلق، وكالمرجئة الذين تحدوا مفهوم الخوارج المتصلب في معنى الايمان الصحيح. ففيما كان الخوارج يميلون الى رد مدلول الايمان الى التمسك يالشريعة والعمل بمقتضاه، حصره المرجئة في معنى دحب الله ومعرفته والتسليم له»، وشددوا على ان الاعمال الصالحة، ليست دليلا على الايمان الصحيح ع، فالمؤمنون اتحا يدخلون الجنة بفضل اخلاصهم لله وحبهم له، لا بفضل عملهم ان ارتكب إثما ما، فإن الهم لا يفسد ايمانه، ولا يحرمه من المكان الذي يستحقه في الجنة ه، فالحكم الاخبر عليه ينبغي، على اى حال، أن يترك لله، والسلطة السياسية لا يجوز أن تشار حولها الشبهات على أساس اعتبارات كلامية، اذ من حق الله وحده، ان يفصل في صحة إيمان المكاكم، وايمان سائر المسلمين معاً لا.

^(*) الفرق بين الفرق ص ٨٩.

أما فى ما يتصل بشروط الخلاقة، فإن المرجئة واققوا الخوارج فى بند واحد هام فى هذا الباب، هو ان اى مسلم اتصف بالتقوى ورأت الامة الاسلامية انه جدير بها، فهو مؤهل لتوليها، بصرف النظر عن كونه من قريش، قبيلة النبى، أو من سواها، بل حتى عن كونه عربيا (كما اشترط المحافظون) ٧، أو غير عربي.

ومن الآراء المتحررة الأخرى التى قال بها المرجئة، ما نسب إلى جماعة من كبار علمائهم، من أن التصريح بأقبح أشكال الكفر (مثل الاقرار بالتثليث)، لا يستتبع بالضرورة، تهمة الكفر؛ وأن أرتكاب أكبر الآثام لايفسد إيان المسلم، ولا يعرضه للهلاك، إن هو مات مقرأ بوحدائية الله، وهذا الاقرار، في رأى هؤلاء المرجئة، هو الشرط الوحيد للنجاة.

موقفالشيعة،

وثالث فرقة كبرى من الفرق الدينية - السياسية ظهرت في غمرة الاضطرابات التى صدعت وحدة المسلمين، بعيد وفاة النبى، هي فرقة الشيعة، وهي بدون شك أهم فرقة تفرعت من الكيان الاسلامي. وكانت قد انبثقت، شأن الفرقتين الاخريين اللتين عرضنا لهما أعلاه، عن الكفاح السياسي الذي أستفحل في ذلك العصر، ومن محاولة للتوصل إلى جواب واف عن مشكلة السلطة السياسية التي طرحها الخوارج بأسلوبهم المثير، فاذا قبل أن الخوارج قد ثاروا على الخليفة الرابع، بدافع الحرص على الحقوق الاستورية الصريحة، الخاصة بالخليفة المنتخب انتخاباً شرعياً؛ وإذا قبل أن المرجثة قد احتجوا احتجاجاً معقول اللهجة على التصلب في الرأى وتركوا الأمر جملة لحكم الله؛ فإن الشيعة أنى أكتفوا بمعاهدة على على التأييد القاطع المطلق، باعتبار أنه صاحب الأحوال إلى حجج نظرية هي دون الحجج الفعلية، وبنوا أكثرها على نظرة سابقة ومجردة الخطية الدعى ينحصر حق الخلافة في ذريته وهم أهل البيت وحسب، بل هو الوحيد للنبي الذي ينحصر حق الخلافة في ذريته وهم أهل البيت وحسب، بل هو أيضاً المرجم الوحيد الموثوق في تأويل الشريعة الالهية.

عصمة الأمام:

وخلاقا للخوارج الذين لم يتهيبوا قط قيام القوضى السياسية، فإن الشيعة أو دما إلى حكم فردى دينى (ثيوقراطى) مطلق. فقد ذهبوا إلى أن اختيار الخليفة أو الامام لا يكون بالانتخاب الشعبى (أو المبايعة)، كما اقتضى العرف الدستورى الذى درج عليه المسلمون في اختيار الخلفاء الثلاثة السابقين، بل بالتعيين أو النص الالهي؛ فالنبى عندما ينص على خلفه أغا عثل إرادة الله ١٠ ولما كانت أخص صفات الامام المميزة هي العصمة عن الخطأ وعن الزلل، كان أتهامه بخرق الشريعة الالهية، أو عصيان أوامر الله، مكابرة فلم يسغ أن يتخذ ذريعة لخلعه، كما فعل الخوارج، والاقدام على هذا الفعل بعرض للخطر وحدة الأمة السياسية، وقدسية الشريعة الالهية ١١ يضاف إلى ذلك، أنه يحكم خطورة مهمته كظل لله على الأرض، وكمعلم معصوم، ومرشد أكبر للجماعة الاسلامية، فمنصبه هذا لا يمكن الاستغناء عنه، ولا يجوز، بالتالى، انقطاع سلسلة الولاية التي تضمن هذا المنصب، ففي أبان غياب «الأمام» لابد من الاعتبار أنه في «غيبة» موقتة، فوجب عندها على جماعة المسلمين، أن يتدروا أمورهم في تلك الفترة، على أفضل ما يمكن، إلى أن تتحقق «رجعته» النهائية في آخر الزمان ١٢.

رجعة الامام:

ومع أن أنصار على الأولين، حاولوا العثور على نصوص في القرآن أو الحديث، تصلح أساساً لدعم شرعية دعواهم الدستورية، فمن الواضح أنهم استخرجوا أكثر بيناتهم الفقهية من اعتبارات نظرية أو اجتهادية. وقد استحوذت عليهم فكرة الامام المعصوم إلى حد أنهم راحوا يطلقون عليه، غير مترددين، صفات الهية أو شبه الهية، وقد نقل عن عبد الله بن سبأ (وهر متشبع قديم، كان يهودياً ثم أعتنق الاسلام) قوله أن عليا حى لا يموت وأنه سيعود في آخر الزمان «ليرث الأرض» ١٣. وللمذهب الشيعي أنصار آخرون كانوا، مع قبولهم مبدئياً بفكرة الأمام الذي لا يموت، يحصرون

بالأمام المعصوم. ثم مغالاتهم في التشديد على المنحى الشعائري من مذهبهم، كما في التنجس الذي رعا اتخذوه ذريعة، تميزهم عن أهل السنة والجماعة. ومع أنهم يجيزون عارسة التقية في تصرفاتهم الظاهرة، فإن الفرق الاساسي بينهم وبين أهل السنة، ينبغي أن ينشد- كما يبدوا لنا- في حرصهم الواعي والمتعمد على هويتهم الخاصة. وهذه السلبية النابعة من هذا الحرص، تبلغ أحياناً حد الغلو الفاحش، كما يشهد على ذلك القرل الشيعى المأثور : وما خالف الجماعة، فقيه الرشاد».

هذه الصفة بامامهم الخاص. فالاسماعلية مثلاً يعتبرون إسماعيل، المتوقى سنة ٧٦٠، وهو الابن الثانى للامام جعفر الصادق، الامام الأخير، ويدعون أنه في غيبة موقتة؛ في حين أن «الاثنا عشرية» يعتبرون الامام الثانى عشر فى تلك السلسلة، وهو محمد بن الحسن المهدى (ت ٨٧٨)، الامام الغائب الذى سيعود فى آخر الزمان «ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً» ١٤.

وفيما يتصل بالمسألة الكبرى الأخرى التي أثارها الخوارج، وتركوها أرثأ للمتكلمين اللاحقين، وهي طبيعة العقيدة أو كنه الايمان، فان موقف الشيعة منها يمثل للمتكلمين اللاحقين، وهي طبيعة العقيدة أو كنه الايمان، فبينما نجد، مثلاً، الخوارج يصرحون بأن «كتاب الله» هو المرجع المذهبي والفقهي الأخير في الاسلام؛ وانه، دون سواه، منبع التعليم الديني ومن هنا دعيت قرق التعليم الدينيي ومن هنا دعيت قرق الشيعة لمتطرفة، لا سيما الاسماعيلية، باسم «التعليمية» في بعض الأحيان.

الرفضء

وفضلاً عن ذلك، فأن الشيعة، لما كانوا قد أجنوا طوال التاريخ الاسلامي، إلى اتخاذ موقف الأقلية الناقمة، التي حيل تكراراً بينها وبين أمانيها السياسية، كان من الطبيعي أن يشوروا فكرياً على واقع الظروف الدينية – السياسية، وأن يلتمسوا، في مبدان التجريد، ملجاً روحياً يلجأون البه في وقت الشدة، وهذا الاتجاه يصلح في الفالب لأن يعلل، ليس فقط الروح الثوري الذي ألهب العديدين من زعماء الشبعة، طوال التاريخ الاسلامي، والنزعة الباطنية التي طبعت أقكارهم ومواقفهم، بل قد يعلل أيضاً تجاويهم مع ابراز الفرق الكلامية العقلية في الاسلام، أعنى المعتزلة ١٥٠، وأيضاً تجاويهم دي زماننا هذا بجواز الاجتهاد الصادر عن قضاة اكفاء في مسائل الفقه، واستعدادهم ابدأ للأخذ عن الفلسفة اليونانية بلا تردد، ومع ذلك فمن المفارقات الغربية، أن جماعة من كبار علمائهم ١٦ قالوا بأشنع أشكال التجسيم والتشبيه، ورباكان ذلك من أجل ردم الفجوة الفاصلة ما بين الخالق والمخلوق، الذي يقتضيه قولهم

مواقف الغزالي الخاصة إزاء مشكلات علم الكلام

١ - مشكلة العقل والنقل

٢ - مشكلة الحرية الانسانية

٣ - مشكلة رعاية الله للأصلح.

والغرض من علم الكلام عند الغزالي:

هو الزود عن حياض الاسلام بالرد على المبتدعه وهو يشترك فى هذا مع الفارابي الذي يقول إن صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل أو كما قال (إبن خلدون) علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة.

أولاً: العقل والنقل: اختلف موقف الغزالي من العقل عن رأى المعتزلة والغلاسفة الأنه بنى المعرفة على التجربة الروحية والكشف الباطني لأن اليقين عنده على ثلاث مراتب:

(١) إعان العوام (٢) إعان المتكلمين (٣) إعان العارفين (١)

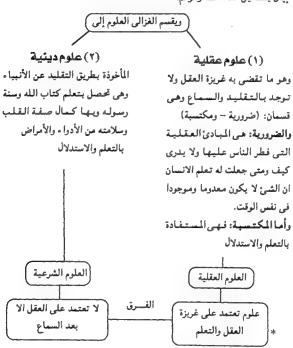
ومثال هذه الدرجات الثلاث أولا: أن يخبرك أحدا تثق فيه ثقة مطلقة أن الله موجود فتصدق ما يخبرك به بالسماع فقط (وهذا إيمان العوام).

والدرجة الثانية: أن تسمع كلام شخص من وراء جدار ولا تراه فتستدل على وجود الشخص من كلامه دون أن تراه فيكون الاستدلال هنا أقوى لأنه يجمع بين الاخبار والسماع المباشر.

⁽١) أبو حامد الغزالي - المنقد من الضلال، طبعة بيروت، ص١٤.

وهذا أيان المتكلمين الذين يجمعون بين العقل والنقل.

الدرجة الثالثة: وهى المعرفة اليقينية وهى أشبه بايمان الصديقين والعارفين الذين يشاهدون الحق بأنفسهم وهو إيمان ينطوى على إيمان المعوام المتكلمين لكنه إيمان يستحيل معه الخطأ والوهم.



^(*) راجع أبر حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ص٣٣ كذلك راجع الإقتصاد في الاعتقاد، ص٣٠.

ويصرح الغزالي بوجوب إتفاق العقل والنقل والظاهر والباطن ويرى أنه لا غنى للعقل عن السماع ولا غني للسماع عن العقل.

يقول (كن جامعا بين الأصلين لأن المكتفى بالتقليد جاهل والمكتفى بالتقلل مغرور - ولأن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية) فالشخص المريض يستحضر بالغذاء متى فاته النواءا وكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالأدوية يعنى بالعلوم الشرعية.

ومن ظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الدينية قطنه صادرعن عمى بصيره، ومن ظن أن العلوم الشرعية مناقضة إنسل من الدين إنسلال الشدة من العجين.

لكن: ما هي قيمة المعرفة العقلية وما حدودها؟

العلم البقيني هو الذي ينكشف فيه العلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلاته مثلا من يقلب العصى ثمبانا أو الحجر ذهبا.

وفى سبيل الحصول على العلم اليقينى شك الغزالى فى العلوم المبنية على التقليد ثم شك فى المحسوسات وفى الأوليات العصلية ولم تعد نفسه الى اليقين الا بنور قذفه الله فى صدره وهذا النور هو مفتاح أكثر العلوم ولولم يكن العقل مستعدا بقوله ما خرج من الشك إلى اليقين*.

وقد هاجم الغزائي الفلاسفة لانهم أرادوا الاعتماد على العقل وحده في تحصيل المعرفة فوصف معرفة الأمور الأبدية بطريق العقل وحده بأنها فضول وطمع في غير مطمع. واغا تنال بالمكاشفة والكشف الباطني.

والعقل عند الغزالي محتاج إلى معونة خارجية قرتب التعليم ابتداء من (*) راجع أبيو حامد الغزالي، المنشذ من النضلال، ص ص٧٢:٧٧ راجع إحباء علوم الدين ج١،ص١١٠ ، ج٤، ص٢٥٢، ٢٥٢.

حرية الانسان عند الغزالي العلاقة وثيقة بين فكرة الحرية وفكرة التوحيد

ان الله واحد لا شريك له قادر عالم خالق ولا فاعل سواه لزم عن ذلك موقف جدى: _

 (١) موقف الجمرية ينفون الفعل الحقيقى ويضيفونه لله - ويزعمون ان الانسان لا قدره لا ولا استطاعه.

(۲) موقف القدريه من المعتزله: ان الانسان خالق لأفعاله خيرها وشرها وهر مستحق عليها ثوابا أو عقابا في الدار الآخرة، واما الله فهو حكيم عادل ولا يجوز أن ينسب اليه الشر والظلم – ولا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمرهم به – ولا أن يحكم عليهم بشئ ثم يجازيهم به – وقد منح الله الانسان عقلا وإراده وجعله قادرا علي الفعل وليس ورود التكاليف في الشرع سوى ألطاف أرسلها الله للعباد ليحيى من حيّ عن بينه ويهلك من هلك عن بينه.

وللغزالي موقف من هذين الموقفين:

يتحدث الغزالي عن أقسام العقل على النحو التالي:

١ - العقل الطبيعي ومثاله أن يسقط الانسان في الماء إذا وقف على سطحه.

٢ - الفعل الاإرادي: مثاله التنفس إما بالأنف أو بالحنجرة.

٣ - الفعل الاختيارى: ومثاله الكتابة بالأصابع والحبر ظاهر فى الفعل الطبيعى والمفعل الاإرادى وأما الفعل الاختيارى فهو مظنه الالتباس ويقال فبه أن الانسان إذا شاء فعل وإن شاء لم يفعل وتاره يشاء وتاره لا يشاء فظن بعضهم أن هذا الفعل راجع إلى الانسان.

الله بقوله (إن الله علم جبريل الموازين وجبريل بلغها الى الأنبياء وهؤلاء نقلوها الينا يتعليمهم).

والغزالى يرى أن جميع المعارف المتشرة فى البشر ترجع الى وحى الهى حتى لو كانت علوم الطب والنجوم والرياضيات فهى ليست من إختبارات العمل. ثم هو يعلق هذا على وضوح المعانى وبداهتها وهذا يعنى أن :

١ - العقل معتاج الى معونة خارجية.

لقول بأن المحك الأخير للمعرفة وضوح المبادئ العقلية (وهو تعارض واضح).

لكننا إذا علمنا أن المعونة الخارجية لا تنفى بداهة العقل بل تقتضيها، وان معرفة صدق الموازين بالتعليم من النبى لا تنفى قيام العقل بالتحقق من صدقها لا نجد بين هذين الرأيين تعارضا.

فإذا أردنا أن نلخص موقف الغزالي من العقل قلنا:

(١) أحكام العقل صادقة بالجملة وإن كانت عرضة للخطأ.

(٢) إن إعتماد العقل على الشرع يهديه الى سواء السبيل ويزيل عنه بالصقل والجلاء ما علق به من الكدورة حتى يصبح مرآه مصقولة يحاذى بها شطر الحق.

(٣) ثم أن المعرفة العقلية تتأكد بالنور الذي يقذفه الله في القلب.

(٤) العقل يحتاج إلى معونة خارجية فى حالتين الاولى شفاءه من الشك والثانية ارشاده الى الأمور الإلهية التى لا يمكنه الاطلاع عليها الا بطريق الوحى والإلهام.

وهنا يظهر لنا أن موقف الغزالى مختلف عن موقف علما ، الكلام والمعتزله لأن العقل عنده محتاج إلى الاهتداء بالشرع والى تحقيق معارفه بالاتصال الوجداني. لكننا إذا تعمقنا في تحليل الفعل الاختياري ظهر له رجهين:

فالعقل يحكم عليه إما بتردد وإما من غير تردد أو تحير.

فالأفعال التى يقطع بها العقل من غير تردد مثل حركة اليد الى دفع الابرة التى يقصد بها العين فلا جرم أن الارادة فى مثل هذه الأفعال تتبعث بالعلم والقدرة والإرادة ولكن من غير روية ولا فكر.

ومن الأفعال التي يتردد فيها العقل ويتوقف عن الحكم عليها فلا يدرى إن كانت موافقة أم لا سائر الأفعال التي تحتاج الى روية كالخروج من الدار.

فإذا حكمت الارادة بأن الفعل خير سمى فعلا إختيارا لذلك قيل أن العقل في هذه الأفعال يحتاج الى التمييز بين خير الخيرين وشر الشرين.

ولا يتصور هنا ان تنبعث الارادة للفعل الا بحكم الحس والخيال والعقل - والارادة مسخرة إذن لحكم العقل، والقدرة مسخرة للإرادة، والحركة مسخرة للقدرة، والكل مقدر في الانسان بالضرورة من حيث لا يدرى - وجميع ذلك حاصل فيه من غيره لامته يعنى كونه مجبورا ومعنى كونه مختارا أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل يكون الفعل جبرا، وحدوث هذا الفعل جبرا ايضا فكأن الانسان مجبرا على الاختيار*.

^(*) واجع أبر حامد الغزالي، معارج القدس، ص٥٩ والاقتصاد في الاعتقاد، ص٣ والقسطاس المستقيم، ص٧٢، ٣٣.

قضية الثواب والعقاب

بعد أن تبين لنا أن العزالي من القائلين بالحرية المجبورة أو أن الكل جبر عنده - فما معنى الثواب والعقاب في الآخرة؟

يجيب الغزالي:

لو أن الله خلق الانسان كامل العقل والحكمة والعلم وعرفه دقائق اللطف وخفايا العقوبات حتى إطلع على الخير والشر والنفع والضر - فإن هذا لن يمكنه من ان يزيد عما دبره الله ذرة أو يخفض ذره - وهولن يدفع مرضا أو يزيل صحة أو كمالا - بل إن كل ما خلقه الله وقسمه بين عباده من رزق وسرور وحزن وعجز وإيمان وكفر وطاعة ومعصية هو عنل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو الواجب على ما ينبغى وليس في الامكان أحسن منه ولا أتم ولا أكمل.

ولو لم يتفضل الله بفعله لكان بخلا يناقض الجود . وظلما يناقض العدل.

والجاهل أن الخير والشر أمر مقضى به، وكان القضاء به واجب بعد سبق المشيئة، فلا راد لحكم الله ولا معقب لقضائه وأمره وما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك.

والنتيجة أن الله لا يسأل عما يفعل. وإذا كلف الناس فأطاعوه لم يجب عليه الثواب بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقهم وإن شاء أعدلهم ولم يحشروهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكاذبين وعاقب جميع المؤمنين.

رعاية الله للأصلح

ذهبت المعتزلة إلى القول أن الله لا يستطيع أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم وخيرهم وان هذا الذي فعله نهاية طاقته وآخر قدرته.

يقول النظام - أن الله يقدرعلى فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده فى الدنيا ولا يقدر على ما ليس فيه صلاحهم وأما فى الآخرة فالله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد من عذاب أهل النار شيئا أو ينقص شيئا ولا يستطيع أن ينقص من نعيم أهل الجنة.

وهى فكرة مأخوذة عن قدماء الفلاسفة الذين يقولون (أن الجواد لا يجوز له ان يدخر شيئا من جوده وكرمه، فما أبدعه وأوجده هو المقدور له - ولو كان فى عمله ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه وأوجده نظاما وترتيبا وصلاحا لفعله لأنه جواد. والجواد لا يبخل على مخلوقاته.

لم يأخذ الغزالي بهذه الفكره لأنه لو فعل لجعل إرادة الله مقيدة بما فيه صلاح الانسان وخيره لذلك يني رأيه على أصول عشرة:

- ١ أن كل حادث في العالم هو فعل الله وخلقه واختراعه .
- لا خالق سواه (فالله خلق القدرة والمقدور جميعا والاختيار والمختار جميعا
 فالقدرة وصف للعبد وخلق للرب وليست بكسب له.
- ٣ إن فعل العبد وإن كان كسبا له فلا يخرج عن كونه مرادا لله فلا يجرى فى
 الكون أى شئ الا بقضاء الله. (كالخير والشر والنفع والضر والاسلام
 والكفر، والفوز والخسران، والغوايه والرشد والطاعة والعصيان، والشرك
 والايمان)

- ٤ إن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع والتكليف.
 - ٥ يجرز على الله ان يكلف الخلق ما لا يطيقونه.
- ٦ إن الله قادر على إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق.
- لا إن الله بفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح بعباده لأنه لا يعقل في حقه الوجوب.
 - ٨ ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبتان بالشرع لا العقل.
- ٩ إنه ليس من المستحيل ان يبعث الله الأنبياء فحاجة الخلق الى الأنبياء
 كحاجتهم إلى الأطباء.
- ١- إن الله أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للأنبياء وناسخا لما قبله
 وايده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة.

وهو بهذا يخالف أصول المعتزلة الذين يقولون أن الخلق والتكليف واجبان على الله وان الله لا يكلف الخلق الا ما يطيقونه وأنه لا يعذب العبد من غير جرم سابق وأنه لا يفعل بعباده الا ما يرى قيه مصلحة لهم - والأصل الأول والثاني عن الحرية *.

^(*) راجع الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثالث، الدعوى الخامسة ص٨٢. راجم أيضاً إحياء علوم الدين، ج١، ص١٩١.

علم الكلام بين العقل والنقل

تتمايز العلوم باختلاف موضوعاتها كما تتمايز باستقلال مناهجها وإذا اشتركت بعض العلوم أو تقاربت في موضوع البحث أو أسس المنهج المتبع فيه فانها لا بد أن تتمايز بوجه ما في كل من هذين الجانبين.

مثال: العلوم اللغوية والعلوم الطبية والعلوم النفسية وسائر الدراسات الانسانية تشترك في أن موضوع بحثها هو الانسان بوجه عام ولكن لكل منها زاوية من الاهتمام ولونا من التخصص في تناول هذا الموضوع المشترك أي الاختلاف في الحيثية وأن إتحد الموضوع.

كل علم من العلوم المتخصصة المتفرعة له أساليبه وأدواته البحثية والمنهجية ومتطلباته الخاصة به وإن استفاد بغيره أو اشترك معه في الأسس المنطقية العامة التي تقوم عليها تلك المناهج والأدوات.

مثل: استفادة البحوث الانسانية والاجتماعية منهجيا من العلوم الرياضية والطبيعية في إنها برغم خصوصية الظواهر التي تدرسها تلك البحوث الانسانية والاجتماعية أخذت بدورها تصطنع أساليب الاستقراء والاحصاء وتستخدم صورا من التجربة والملاحظة.

- ولما كان علم الكلام واحدا من العلوم الشرعية الاسلامية قإنه من الطبيعى أن يشترك معها أو يتقارب من الناحية المنهجية سواء في مصادر استمداد الاحكام والأفكار أو في كيفية صياغتها ومن الطبيعى أيضاً ان يتميز عنها بوجه ما. ولهذا العلم مزيد اتصال بحكم طبيعته وموضوع بحثه بالفلسفة والدراسات العقلية وقد خاض رجاله حربا مستمرة ضد الاتجاهات الفكرية والعتائدية المخالفة للاسلام. وعلم الكلام بدأ كغيره من العلوم الانسانية معتمدا

على كل من العقل والنقل مر بجراحل تطور وعوامل تأثير متباينة وتفاوت مدى إعتماده على كل من هذين القطبين (العقل، النقل) حتى غلبت عليه النزعة العقلية فسنعرض أولاً للدليل العقلى ومدى الاعتماد عليه لدى المتكلمين ثم للدليل النقلى ومحبيه.

(١) الدليل العقلي ومكانته في البحوث الكلامية

اذا كانت وظيفة علم الكلام دراسة الاحكام الاعتقادية بإعتبارها الاصول التى تقوم عليها سائر الاحكام الفقهية فلا بد أن يعتمد على الأدلة المنقولة عن النبى (صلى الله عليه وسلم) سواء كانت قرآنية أو بنوية. لكن ذلك لا يعنى الاعراض عن الأدلة العقلية التى تكشف عن المرافق لما يتضمنه النقل ما دام الوحى قد أمر باستخدام العقل وحث على النظر والاعتبار. وهكذا بدأت البحوث الكلامية معتمدة على العقل والنقل معا وإن كانت نتائج الاستدلال العقلى لا تعتمد أحكاما نهائية الا اذا صدق عليها الشرع.

إن العقل والنقل هما مصدرين للإستدلال في علم الكلام وسوف نتناول مصدر الاستدلال الأول في علم الكلام وهو (العقل) أو الدليل العقلي. متضمن في ثلاث نقاط وهما:

أولاً: النظر العقلى طريق للمعارف الاعتقادية.

ثانياً: وجوب النظر العقلي.

ثالثاً: اعتراضات ضد النظر العقلى.

أولاً: النظر العقلي طريق للمعارف الاقتصادية:

أكثر المتكلمين وخاصة الاشاعره والماتريديه والمعتزله قرروا:

- ١ إن الدليل العقلى مقبول في مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعي.
 - ٢ ان المعارف الكلامية تستمد من العقل ومن النقل جميعا.
- وربا بالغ البعض منهم في الاعتماد على الدليل العقلى والتهوين من قيمة الدليل النقلي.
- (أ) المعتزلة: فالمعتزلة على لسان شيخهم واصل ابن عطاء مؤسس هذا المذهب يقولون: (إن الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، حجة عقل، أو إجماع من الأمة) كما يقرر أحد رجالهم في القرن الرابع أن الدلائل أربعة: (حجة العقل، الكتاب، السنة، والاجماع).
- (ب) الاشاعره: شيخهم الأول أبى الحسن ويقررون: أن جملة الطرق التي تدرك بها العلوم تنحصر في خمسة (العقل، الكتاب، السنة، الاجماع، القياس).
- يقسم الأمدى وهو أحد متأخريهم العلوم إلى: بديهية ضرورية وإلى نظرية كسبية ويقول أن الثانية إنما تستمد من الاول بواسطة النظر العقلى الذى قد يبدأ بالشك لينتهى بالعلم والمعرفة الجازمة القطعية إذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر.
- (٣) الماتريديه: يقرر الماتريدي في (كتاب التوحيد): (أن أصل ما يعرف به
 الدين وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل) ويحلل ذلك بقوله: (الأصل في
 لزوم القول بعلم النظر وجوه وهي:
 - ١ أحدهما الاضطرار اليه في علم الحس والخبر فيما يبعد عن الحواس.
- ٢ وفى تعرف الآيات بما يتأمل فيها من قوى البشر وأحوال الآتى بها ليظهر الحق بنوره والباطل بظلمته ، فى قوله: (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم).

ثانيا : وجرب النظر العقلي :

المعتزلة والاشاعره يرون وجوب الاستدلال والنظر العقلى فى أصول العقيدة وعدم الاكتفاء بالتقليد فيها، ويختلفون مع الآمدى فى أنه أجمع على أن النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى واجب غير أن طريق ادراك وجويه عندنا الشرع أما عند المعتزلة قولهم: إن مدرك وجويه العقل دون الشرع.

وكان الخلاف بين الغريقين (المعتزلة، الاشاعره) هو الخلاف حول طريق وجوب النظر: أهو شرعى أم عقلى. وهذا يرجع الى الخلاف المبنثى حول التحسين والتقبيح العقلين فالمعتزلة قالوا بالوجوب العقلى أما الاشاعره فذهبوا لانكارهم التحسين والتقبيح العقلى إلى أن وجوب النظر العقلى مستفاد من الشرع واستدلوا على ذلك:

- (أ) بالعديد من النصوص مثل قوله تعالى (قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض). وقوله تعالى(إن فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب) عما يدل ظاهره على وجوب النظر طلبا للمعرفة الاعتقادية.
- (ب) بالاجماع: حيث يقول الاشاعره أجمعت الامة على وجوب معرفة الله وهى لا
 تتم الا بالنظر وإذ هى أمر غير بديهى.
 - هناك ثلاث آراء حول وجوب النظر العقلي وهي كالآتي :
- ا عجد أن بعض المتكلمين تشدد في إيجاب النظر العقلي في أمور العقيدة على كل مكلف ما قد يبدر لونا من التعسف.
 - ٢ وهذا الرأى الأول دعا البعض إلى إنكار هذا الوجوب قاتلين:

- (إنا لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر والاستدلال بل أمكن حصولها بطريق آخر وهو:
 - ١ إما بأن يخلق الله تعالى للمكلف العلم بذلك من غير واسطة.
 - ٢ وإما بأن يخبره من لا يشك في صدقه كالمزيد بالمعجزات القاطعة.
- ٣ وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها من غير
 احتياج إلى دليل ولا تعليم.
- (ج) الفريق الثالث: يتخذ موقفا وسطا وأقرب الى التسامح إذ يقول: (نحن إنما تقول بوجوب النظر في نسق من لم يحصل له العلم بالله تعالى بغيرالنظر والا فمن حصلت له المعرفه به من غير النظر فالنظر في حقه غير واجب).
- يتسامل المتكلمون القائلون بوجوب المعرفة الاستدلالية والنظرية عن : (أول واجب على المكلف) أهو المعرفة نفسها ، أم النظر الموصل إليها ، أم أول أجزاء النظر ، أم الشك الباحث على النظر ؟ والمقصود بالشك هنا هو الشك الارادى المنهجى أى القلق الداعى إلى الشروع في البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك في أمور العقيدة . .

ثالثاً: اعداضات ضدالنظر العقلي:

 (أ) . طائقة هندية يسميها المتكلمون (السمنية): وزعموا أنه لا يعلم شيئ إلا من طريق الحواس الخمس وأبطلوا العلوم النظرية جميعا.

(ب) السرفسطائية: وهم فئات ثلاث :

- ١ العنادية: أنكرت حقائق الاشياء وزعمت أنها أوهام وخيالات باطلة .
- ٢ العندية: أنكرت ثبوتها وزعمت انها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقدنا
 الشئ جوهر قجوهر أو عرضا قعرض.

(ج) اعتراضات أخرى لطوائف من المسلمين كالحشوية وغيرها: إن فى كل عصر عوام لا يستطيعون النظر وقد قضى النبى صلى الله عليه وسلم بصحة إيان امثال هؤلاء دون مطالبتهم بالنظر أو الدليل. يل لقد أنكر النبى صلى الله عليه وسلم البحث فى مثل هذه المسائل عا يوجب الكف عن النظر والجدال فيها.

الاجابة على كل من هذه الاعتراضات

- (أ) يجيب البغدادى: عن الاعتراض الاول بتوجيه سؤال وهو: باذا عرفتم صحة مذهبكم؟ فإن قالوا: بالنظر والاستدلال هذا يخالف قولهم وإن قالوا: بالحس قيل لهم: إن العلم بالحس يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة وما لنا ان نعرف صحة قولكم بحواسنا. وبذلك صح الطريق إلى العلم بصحة الاشياء إنا هو النظر والاستدلال.
- (ب) يتصدى (التفتازاتي) للاعتراض الثانى الذى يشكك فى الحسيات والعقليات جميعا قائلا: إمّا نجرم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان (أى الدليل العقلى) وأنه لو لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت من من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق

(ج) يرد (الآمدي الأشعري) على الاعتراض الثالث وخلاصته كالآتي:

- ١ إن المعرفة الاستدلالية اجمالية وتفصيلية: فمن المتكلمين من قال بأن الاجمالية واجبه على العوام اما التفصيلية فهى فريضة العلماء ولكن اذا كان الاعتقاد صحيحا من غير دليل قصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب.
 - ٢ أما عدم النقل عن النبي واصاحبه فيرجع في نظر الآمدي إلى :

- (۲ ۱) أنه لم يكن في زماتهم ما يدعوا الى تحرير الادلة ودراستها على
 النحو المعروف.
- (٢-٢) كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبا فى التفسير والحديث والجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ والاحكام الفقهية مع الترتيب الخاص. وقد دعا القرآن إلى النظر والاعتبار ونبه على طرق النظر.
- (٣-٣) أما الزعم بأن النبى صلى الله عليه وسلم أنكر على النظر العقلى فيرفضه الآمدى بشده لما ثبت من وجوب النظر بالنص والاجماع. ويرى أن التخصيص ضرورى حيث أن الآيات والاحاديث الوارد، في النهى عن المجادلة في الدين فهي خاصة حيث كان الدافع إلى هذا النهى هو الهوى أوجب الغلبة والتشكيك في الحق.
- (د) إن الاعتداد بالعقل طابع عام للفكر الكلامى الاسلامى وهو سمه المدارس الكلامية، هناك طوائف من أدعياء السلفية والنصية: كالماتريديه، السلف، الفرق الشيعية (الاسماعيلية، الزيدية، الاثناعشرية)، الصوفية (كالغزالى والقشيرى والمحاسبى) وسنتناولهم في الآتي:
- ۱ الماتريدية: اتضح عليهم الطابع العقلى وهم يجرون على سنن شيخهم النسقى الماتريدى ويقول: (كل عاقل بالغ يجب عليه بالعقل أن يستدل بأن للعالم صانعا كما استدل عليه ابراهيم وأصحاب الكهف ومن لم يبلغه الوحى لا يكون معذورا بخلاف ما قالته المتقشفه الحنابلة والأشعربة).
- ٧ السلف: يظن بهم البعد عن استخدام العقل في سائل العقيدة فهم يعتمدون عليه في إتخاذ المعجزه دليلها على صحة الرسالة، ويقول ابن الجوزى الحنبلي (إن أعظم النعم على الانسان العقل لأنه الآلة في معرفة الإله) والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل).

إن السلفية يحتجون فقط بالقرآن من حيث اخباره بالعقائد لا من جهة اثباته لها بالبراهين العقلية.

٣- من الفرق الشيعية:

- (۱-۳) الاسماعيلية: برغم نظريتهم في التعليم الباطني لم ينكروا نظريا أن للعقل دورا ما وانتهى بهم الأمر الى التحرر من كل قيود النص الديني.
 - (٣-٣) الزيدية: ارتبطوا منذ نشأتهم بالاعتزال
- (٣-٣) الاثنا عشرية: انتهوا الى تبنى منهج المعتزله فى التفكير الكلامى وإن
 خالفوهم فى بعض النتاثج والمواقف.
- الصوقيه: كالغزالى والقشيرى والمحاسبى وهم أصحاب منهج الكشف والرياضة الروحية وقد أعلوا من قيمة العقل ومعارفه.

أما الكشف أو الالهام عند المتكلمين فهو ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق.

هكذا تبين أن الأخذ بأدلة العقل أمر تلتقى عليه المدارس الكلامية جميعا ولم يكد بخرج على هذا الاجماع الا (الحشويه) الذين يرد عليهم الآمدى الاشعرى بقوله: (أما قول الحشويه: أنه لا طريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات الا بالكتاب والسنة ففى غاية البطلان). فإنا لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم وما يتعلق بأحكام الجواهر والاعراض وغير ذلك من المسائل العقلية. وليس مدرك ذلك كله غير الادلة العقلية.

إن الفكر الكلامي لا يقوم على العقل وحده وإنما هو دائما يتردد بين قطبي العقل والنقل وإن تفاوت اقترابا وبعدا من كل منهما.

٢- الدائيل النقلى - وحجيته وعلاقته بالدائيل النقلى أولاً : موقف العتراله الأوائل من الدائيل النقلى :-

لم يكن المعتزله هم أول المشتغلين بمسائل العقيده في البيئةالاسلامية
 فقد سبقهم وعاصرهم العديد من أثمه السلف (كالحسن البصرى وأبى حنيفه
 وغيرهم) .

وقد استند هؤلاء الأثمة في بيان الاحكام الاعتقاديه على الكتاب والسنه أولا ثم على العقل والرأى بعد ذلك أى على كل من الدليل النقلى والدليل العقلى معا مع الاعتداد أساسا بالأول منهما .

 ولما جاء المعتزله رفعوا من مكانه العقل وكادوا يسوون بينه وبين النص قاماً، وأخذت النزعة العقليه لديهم تنمو وتتزايد حتى جعلوا للدليل العقل في ميدان الكلام منزله قد تعلو على منزله الدليل السمعى.

- ويشمل الدليل السمعي عند المعتزله ثلاثه أمور:

- (أ) القرآن
- (ب) الاجماع
- (ج) الخبر المجمع عليه أي المتواتر أو المشهور
- وذلك يفهم من كلام واصل ابن عطاء في الآتي :-
- أ- القرآن: فإنهم جميعاً يعتمدون عليه بطبيعه الحال ولكن إسرافهم في استخدام سلاح (التأويل) يدعوهم إلى مخالفه ظواهر النصوص القرآنيه غالباً بحجه التنزيه.

ب- الاجماع: قد شكل النظام في وقوعه وفي حجته.

- ج- الأحاديث: يبدو أن واصل لم يقبل إلا المتواتر أو المشهور من الأخبار ثم جاء
 عمرو بن عبيد فشكك في الروايه والرواه.
- ولكن من الانصاف أن تشير هنا إلى أن هذه النزعة الا عتزاليه إزاء الدليل السمعى وخاصة (الاحاديث) قد مالت إلى الاعتدال بعد ذلك ولو من الناحيه النظريه، غير أن الفكره التى انتهى إليها التفكير المنهجى عند المعتزلة والتي يمكن أن نسميها (فكره الدور) قد قضيت من الناحيه العمليه على هذا التوازن الطارئ بن العقل والنقل عند المعتزلة.

ثانياً : فكرة الدور وآثارها المنهجيه :

- هذه الفكره تقوم على أن العقل أصل للشرع إذبه عرفت صحه الشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعى على أيه مسأله من المسائل الكلاميه المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة البنوة وإلا صار الأصل فرعا وذلك دور باطل ومتناقض . والنيتجه اللازمه لذلك ألا يقبل الدليل السمعى في أمهات مسائل (العدل، التوحيد) وأن يقتصر مجاله على السمعيات التي لا مجال للعقل فيها وعلى المسائل التي لا يتوقف عليها ثبوت صحه النبوه .
- وبيان ذلك في منطق المعتزله أنه لا يجوز الاستدلال بالسنه والاجماع على
 مسائل العدل والتوحيد.
 - وهكذا قسم المعتزله مسائل علم الكلام ثلاثه أقسام :-
- (أ) المسائل الأساسيه: التي تتوقف عليها صحه النبوه من أصول النظر والألوهيه أي مسائل العدل والتوحيد (فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده) .

- (ب) مسائل السمعيات: التي لا مجال للعقل فيها، كمقدار الثواب والعقاب وأحرالهما (ولا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده) .
- (ج.) ما خرج عن الأمرين السابقين كبعض الكلمات الإلهيه: التى لا تتوقف عليها صحه النبوه (نيقبل الدليلان أن معاً).
 - خالثاً : موقف الأشاعره من الدليل النقلي وتطوره :
 - تعريف الاشاعره للدليل السمعي وهو يقرب من كلام المعتزله:
 - في العرف: هو الدليل اللفظي المسموع.
 - في عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعي.

عند الإشاعرة: منقسم إلى : الكتاب، السنه، إجماع الامه، القياس، الاستدلال .

فى عرف المتكلمين: فإنهم إذا أطلقرا الدليل السمعى فلا يريدون به غير الكتاب، السنه، إجماع الأمه .

- أما موقفهم من هذا الدليل فقد مر براحل مختلفه :
- أ- بدأوا أول الأمر متحفظين بضرب من التوازن بين العقل والنقل .
 - ب- ثم أخذت كفه العقل ترجع على حساب النقل.
 - ج- ثم حاول الآمدي بعد ذلك تحقيق نوع من التوازن مره ثانيه .
- ويؤكد الاشاعره على امتزاج النزعة العقلية والنقلية فى التفكير الأشعرى منذ
 بدايته كالغزالى والجوينى مستندين إلى أدلة الشرع والعقل معا فى مسائل
 الكلام كلها كمسألة وجود الله وغيرها من المسائل الكلامية .

- رفض (الباقلاتي) الاساس الذي قامت عليه فكره الدور و، يتضع ذلك في رده خلال كتابه: (إعجاز القرآن) على من زعم أن إثبات وحدانيه الله تعالي
- يكون من جهه العقل فيرى أن القرآن كلام الله إذا ثبت اعجازه بالتالى ثبت
 صدق الرسول وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدق واجب الاتباع.
- يتحدث (ابن تيميد) عن طريقه متأخرى الاشاعره في إثبات بعض الصفات بالعقل ويعضها الآخر بالسمع. ثم ظهرت بوادر التطور المنهجي باتجاهها المتزايد نحو العقل .
- يقول البغدادى: (إنما أضبغت العلوم الشرعيه إلى النظر الأن صحه الشريعه مبينه على صحه النبوه، وصحه النبوه معلومه عن طريق النظر والاستدلال ولو كانت معلومه بالضروره من حس أو بديهه لما اختلف فيها أهل الحواس أو البديهه). وفي هذا ميل إلى أن العقل أصل للشرع.
- غيد أن (الجويني) يأخذ عن المعتزله تقسيمهم الثلاثي للمسائل الكلاميه: ما
 يدرك بالعقل وحده، وما يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بهما معاً. وهذه هي
 نظريه الدور عند المعتزله تماما .
- كما نجد عند (الغزالي) نفس التقسيم الثلاثي للمسائل الكلامية. ويقول في الاقتصاد: (إن ما لا يعلم بالضروره ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما علم بهما، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع إذا لشرع يبنى على الكلام فما لم يثبت الكلام النفسى لم يثبت الشرع). ومن بعد الغزالي نجد أن المنهج العقلى قد غلب على الكلام كله .

- ونلخص موقف الآمدى من هذا الدليل السمعى في المباحث الكلاميه بقوله :
 هل الدليل السمعى يفيد البقين أم لا ؟.
- (١) ذهب الشويد إلى أنه مفيد لليقين حتى بالغوا وقالوا : لا يعلم شيئ بغير
 الكتاب والسنه.
- (٢) ذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين لأنه موقوف على أمور ظنيه غير
 قطعيه .

فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهه ومع سائر النصوص الشرعيه من جهه أخرى . ومما يجعل الدلاله غير قطعيه أن نقل معان ألفاظ اللغه عن أصحابها آحادى فى الأكثر على أن اللفظ الواحد والعباره الواحد، تحتمل اكثر من معنى .

- ينتقد الآمدى الرأيين السابقين:
- (١) رأى الشويه: فلأن النبوه لا تثبت بغير العقل.
- (٢) الرأى الآخر: فإن دعواهم أن الدليل السمعى مطلقا لا يفيد إلا الظن إنما
 تصبح إن لو لم تقترن به قرائن تعيد القطع .
- وغيد أن الفكر الاشعرى قد انتهى فى تطوره من الناحيه المنهجيه إلى القبول بفكره الدور الاعتزاليه التى تقسم المسائل الكلاميه اقساما ثلاثه وذلك الاسباب التاليه :-
 - (١) أن العقل أصل للشرع .
- (٢) أن دلاله النصوص الشرعيه على معانيها ظنيه فى الغالب بحكم طبيعه اللغه. ومن ثم فهى لا تقوى على معارضه الدلاله العقليه القطعيه وعدم الاعتماد على أحاديث الآحاد فى أمور العقيده.

رابعاً ، أثر فكره الدور خارج نظاق الاشاعره ،

- نجد أن فكره الدور قد تسربت إلي واحده من أكثر المدارس الكلاميه متحافظه وهي المدرسه (الحنبليه) فنجد أن متكلما بارزا منها وهر (أبو يعلى) يقرر هذه الفكره بما يترتب عليها من تقسيم ثلاثي للمسائل الكلامية وإن كان عمليا لم يتأثر كثيرا بهذا المبدأ الاعتزالي .

- ونظرا لخظوره هذه الفكره وأثرها البالغ على التفكير المنهجى لدى المتكلمين نظرياً وعملياً يكون من المناسب أن نناقشها معتمدين إلى حد كبير على فكر الامام ابن تيميه وعلى أفكار بعض من تأثر به ،من المتكلمين أنفسهم .

تقدهذا المرقف المنهجي لمتأخري المتكلمين:-

ان التوازن الدقيق الذي كان المتكلمون الأوائل يفخرون بإقامته بين
 العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز :-

ا فنجد لدى الرازى والامدى: أن كفه العقبل رجعت في المسائل
 الكلامية إلى حد كبير حتى كادت تعصف بالدليل النقلي قاما.

٢ - المذهب الاعتزالي : ايضا يقول بالتحسين والتقبيح ويرى وجوب النظر
 بالعقل ولو لم يرد الشرع.

 ٣ - اما الاشاعره: يرفضون التحسين والتقبيح العقلين ويرون أن النظر غير وأجب لولا الشرع فإنه يبدو غير مفهوم.

ونجد ان ابن تبميه قد ألف كتابه (الموافقة) لنقد طريقه الرازى والآمدى ومن تبعهما في تقديم العقل على النقل. وعكن تلخيص ما ورد في هذا الكتاب

والاسس التي يتي عليها هؤلاء الاشاعرة موقفهم من الدليل السمعي في أربعة أمرر هي :

- ١ كون الادلة السمعية ظنية الثبوت فلا يستدل بها على القطعيات.
 - ٢ مسألة ظنية الدلالة وترجع في الجمله الى طبيعة اللغة.
 - ٣ فكرة الدور الذي يرونو بها نوع من التناقض.
 - ٤ تقديم العقل على السمع عند التعارض.
 - وسنناقشها فيما يلى :
- ١ مسألة ظنية الثبوت: إن الدليل السمعى عند المتكلمين هو الكتاب، السنة، الإجماع.
- أ بالنسبة للكتاب فتواتره ثابت جملة وتفصيلا وهذا مجمع عليه من المسلمين فماذا يمنع من الاستناد الى آياته وكلها قطعية الثبوت.
- ب الحديث: رفض الآمدى استدلال الاصحاب بالحديث فى مسائل الكلام مع انه يقرر بنفسه فى الأحكام ان سنة المتواتر الذى (إتفق عليه الكل بانه مفيد للعلم وان العلم الحاصل عنه ضرورى وكذا خبر الواحد اذا احتفت به القرائن، ويصفها جملة بأنها لا تفيد الا الظن والتخمين من الواجب ان نذكر ان الآمدى يعتمد على الأحاديث فى باب السمعيات ولو لم تبلغ دربه التواتر كما فعل فى مسألة الشفاعة والصراط وعذاب القبر وغيرها.
- الاجماع: الآمدى يصرح باعتباره حجة في مسائل العقيدة ويدافع عن
 الاجماع وامكان وقوعه ولو لم يكن له مستند من النص ومع ندره وقوع
 الاجماع يتوافر الكثيرون على نقله مما قد يبلغ به درجة التواتر، إذن فلا

يمكن المجازفة بوصف الادله السمعية جميعا بانها ظنية الثبوت أو الاعراض عنها بسبب هذه الشبهة.

٢ - مسألة ظنية الدلالة: واما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معاني مفرداتها
 وصيفها بطريق أحادى وبسبب مرونة النحو والتصريف والنظم البياني تقديا
 وتأخيرا ومجازا وحذفا.

أهم تلك الافكار:

أ - قال الامام فخر الدين الرازى والآمدي (وإن اللفظ القرآنى من الأول
 أى المتواتر) إذن فلا يحق لهم وصف الادلة السمعية بكونها ظنية لان نقلها
 احادى هكذا على وجه الاجمال.

ب - اما المجاز ونحوه فهى وسائل للابانة عن الغرض والمدلول وقد عرض الآمدى فى الاحكام ان المجاز ليس كذبا لأن القرينة تدل على زن المراد المحنى المجازى لا الحقيقى وربا كان المجاز اقصح وأقرب ان تحصيل مقاصد المتكلم المبليغ من الحقيقة. وقد احتوى القرآن على نوعين من الايات المحكمات والمتشابهات فقوله تعالى (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون) لا يفهم الا فى ضوء الأية الأخرى: (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير).

- وتجد أن أبن تيمية في كتابه (الموافقة) يبين أن الدلالة السمعية تفيد اليقين والقطع ويبطل قول من زعم تقديم الادلة العقلية قاماً.

٣ - مسألة الدور: أساسها انه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله وكمالاته وافعاله التي منها ارسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات فاذا ما ثبت صدق الرسول امكن ان تأخذ عنه ما بقى من أمور العقيدة وهى السمعيات ولكن هناك عدة وجوه وهى:

أ - انه من المبكن النظر الى آيات القرآن كنصوص مقدسه وأوامر ملزمة وعندئذ
 فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة ولكن من المبكن النظر اليها كقضايا مشفوعة
 ببراهينها العقلية.

ونجد أن هناك من أعرض عن الاستدلال بالكتاب والسنه بحجة انها نقلية أو لفظية أو سمعية فهى لهذا ظنيةلا تصلح للقطعيات ومنهم من كانت ادلته عقلية الا انها في غالبها أفكار وأقوال منقولة أو مروية من كتب شيوخهم.

ب - من الممكن للناظر في أمور الدين ان يبدأ بإثبات النبوه اولا فإذا تبين له
 صدق الرسول بالعقل تبعه في كل ما جاء به سواء في الإلهيات او اكثرها
 عقليات محضة أم في غيرها من السمعيات والاحكام العملية التي قبلوا
 فيها الدليل الشرعي.

ويقول ابن الوزير: (أنه بعد اثبات النبوه لم يبق بعد تصديق الرسول بدلالة المعجزات الباهرات الا اتباع الدين المعلوم الذي جاء به لا استنباطه بتدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة.

ح - هذه لو سلمنا لهم بكون العقل والنظر أملا والشرع فرعا عنه فكيف وهناك
 من يقول كالآمدى بان صحة الشريعة لا تتوقف على النظر العقلى وإن دلاله
 المعجزه على صدق الرسول ضرورية وإن المنكر لما تدل عليه بعد تحقق اركانها
 مكابر جاحد للضرورة.

إنه لم يكتفى بتقرير هذه الحقيقة بل يستخدمها فى الرد على من اعترض من الخصوم على استدلال الاشارة لصفة الكلام بالاجماع وزعم ان فى ذلك دوراً من حيث ان الاجماع يستند الى قول الرسول: (لا تجتمع أمتى على ضلالة) وصحة الرساله مبنية على ثبوت صفة الكلام.

٤ - تقديمهم العقل على السمع عند التعارض:

تتاثيج فكرة الدور – فكره الدور يمكن ان تحول دون الاستناد الى النصوص الشرعية تماما متى بدت معارضه العقل وقد صور ذلك ابن تيميه فى كتابه الموافقة إذ قال: (اذا تعارضت الادلة السمعية والعقلية فإما ان يجمع بنيهما وهو محال لانه محال لانه جمع بين النقيضين واما ان يردا جميعا وأن يقدم السمع وهو محال لان العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو أصل النقل فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل جميعا فوجب تقديم العقل ثم النقل والعقل الما أن يتأول وإما أن يغوض.

- نجد ان الفكرة التى توفر ابن تيميه على نقدها فى كتابه وهى أن دلالة
 السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلى وأنها لا تعتبر يقينه إلا بعد
 الاستدلال على عدمه. وهى ضعيفة للوجوه الاتية:
- أ أنه من الممكن معارضة القانون بنقضيه دون الاحساس بأية أزمة عقلية وهذا
 قد يعنى وجوب تقديم النقل ولكن لو ابطلنا العقل لم يصلح أن يكون
 معارضا للنقل وذلك لان العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما
 أخبر به وهذه معارضة جدلية لا تحل.
- ب ان النقل والعقل لا يمكن ان يتعارضا حقيقة فكلاهما حق والحق لا يتناقض، ويقول ابن تيمية انه لا شك ان الجمع بين الادلة عمل جاد وبناء اما الاسقاط لأحد الدليلين المتعارضين فهو دفع للمشكلة بالهروب منها.
- حـ هناك فكرة تطرفيه زعمها الرازى من ان دلالة السمع لا تتم او تصل الى مرتبة اليقين الا باسقاط المعارض العقلى المحتمل والا فمع احتمال وجوده لا تزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية ورفض الآمدى هذه الفكرة ونقدها فى

 (الاكبار) يرد عليها بقوله: (اما ما قيل قي بيان أن الدليل السمعى ظنى فإغا يصع أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع.

وعلى الرغم من أن الآمدى يقع أسيرا لهذا الموقف المنهجى من الناحية العملية الا أنه ينتقده من الناحية النظرية.

وفى النهايقيدعو الغزالى وابن رشد وابن تيميه للعوده الى التوازن التقليدى في علم الكلام بين النقل والعقل.

مراجع الفصل

- ١ أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة بالقاهرة ١٩٨٢م.
- ٢ الجويني، الإرشاد في أصول الاعتقاد، نشرة الخانجي القاهرة، ١٩٥٠م.
- ٣ التفتازني، شرح العقائد النفسية، ط كراتشي باكستان، نشر نور محمد،
 وشرح المقاصد استنول ١٣٧٧هـ.
 - ٤ مناهج الأدلة في عقائد الملة، المقدمة ص ٢٠ مقدمة د.قاسم.
- ٥ على سامى النشار (الدكتور)، مناهج البحث عن مفكري المسلمين.
 ص.١٣١.١٣١٥.
- ٣ إبراهيم ياسين (الدكتور)، بحث الخيال عند ابن عربي، في كتابه، دراسات في التصوف الاسلامي والفلسفة الروحية ويحث الخيال في كتاب الدكتور، محمود قاسم، والنشار، في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

حواشي القصل الثاني

- . المسمودي ، مروج الذهب ، ج ٤ ، ص ٣٩١ رما بعد ، الطبري ، تاريخ الرسل ، ج ١ ص ٣٣٤٠. ١ ٣٣٦ رما بعدها . . Hittl, History of the Arabs, pp. 181 f
 - ". الشهر ستاني ، الملل والنحل ، ص ٩٢ وما بعد . -
 - ، الشهر ستاني ، الملل والنحل ، ص ٩١ ، انظر ايضا : البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٦٢ .
 - . ـ الشهر ستاني ، الملل ، ص ١٠٤ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٩١ وما بعد .
 - المرجم السابق ص ١٠٤ .
 - Cf. Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam p. 68
 - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٦ وقابل ص ٨٦ واليفدادي ، الفرق ، ص ١٩٠ .
 - مالرجع السابق ، ص ١٠٤ ، والبغدادي ، الفرق ، ص ١٩٥ ، و :

Goldziher, Le dogme, p. 180 f.

Goldziher, Le dogme, p. 165;

- ا الشهر ستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما بعد .
- الشهر ستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما يعد .
 - · النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ١٦ ، ٩١ .
- المرجع السابق يرص ٩١ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٣٢ ، ١٣١٠.
- Goldziher, Le dogme, p. 165 الحلى ، الباب الحادي عشر ، في اماكن متفرقة ،
 - . الاشعرى ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ ، النوبختي ، قرق الشيعة ص ١٨ . . ٢
 - · التربختي ، المرجع السابق ، الحلي الباب الحادي عشر ، ص ٤٤٠ وما يعد .

Goldziher, Le dogme p. 188 f.

- مقالات الاسلاميين، ص ٣٥٨ ٣٥٩، والبغنادي، أصول الدين، ص ٦٠-١٥.
 - موسي بن ميمون، دلالة ألحاثرين:

Malmonides Guide des égarés, pt. I, ch 73,6 th proposition.

- هذا هو رأي الاشاعرة الرسمي الذي يقضي بأن «كل شئ في العالم يكون عندما يقول له الله

 كن... ويفني عندما يأمره بان يفني « (البغدادي، اصول الدين ص ٥٠). وعلى كل فان بقا الشئ انما هو نتيجة لما يخلقه الله فيه من عرض البقا -. وحتي توقف الله عن خلق هذا العرض

 قان الشئ ينعدم من الوجود علي ان بعض مفكري المعتزلة (كالجيالي وابنه ابي هاشم علي

 الاخص) عارضوا هذا القول، وجادلوا في ان الله لا بد من ان بخلق عارض الفنا في لا مكان ان

 هو شا أن يبيد الكون (المصدر نفسه، ص ٥٥، ٧٧ وما بعد).
- الخياط، كتاب الانتصار، ص ١٣ وما بعد، اصول الدين، ص ٢٣٨، الباقلاتي، التمهيد، ص
 ٣٦٥ وما بعد.
 - كتاب الانتصار، ص ١٨، اصول الدين، ص ٢٣٨، وفي اماكن متفرقة.
 - ، '- البقدادي،. اصول الدين، ص ٢٣٨، ٢٤٢ وما بعد.
- البخاري، الصحيح، ص ١٩، ومسلم، الصحيح، ج١، ص ٢١٧، علي التوالي، انظر ايضا،
 أصول الدين، ص ٢٤٢ وما يعد.
- .- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٥، النوبختي، فرق الشيعة ص ١٩-٢، البغدادي، أصول
 - للدين، ص ٣٣٢، الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٧٩.
- الرجم نفسه، ص ١٥ وما بعد، البقدادي، أصول الدين، ٣٣١-٣٣٦ بـ النويختي، قرق الشيعة، ص ٣٨، ٣٨. ٦٩، ١٦، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٣٤ وما بعد، الملطي، كتاب التنبيه، ص ١٠٥.
 - · اصول الدين، ص ٦٠، والباقلاتي، التمهيد، ص ٢٧٢.
 - /- الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٢٠.

- . ١- الاشعرى، مقالات الاسلاميين، ص ١٥٦-١٥٧.
 - · المصدر تقسه، ص ٤٨٣.
- صاعد، طبقات الامم، ص ٦، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣١٧.
- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ۱۷۷ وما بعد وايضا ص ۶۸۳ وما بعد، انظر ايضا Wensikn, Muslim Creed, p. 75 f.
 - البغدادي، اصول الدين، ص ٩١، مقالات الاسلاميين، ص ٤٨٦.
- السفدادي، اصول الدين، ص ٩٩، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٤، الخياط، كتاب الانتصار، ص ٩٩.
 - انظر ايضا: الاشعرى، مقالات الاسلاميين، ص ٤٩٧.
 - '- الرجع تقسه، ص ١٨٤.
 - الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٥٠١.
- ' المصدر تقسه، ص ١٧٥، وما بعد، ٤٩٢، ٥٣٢، انظر ايضا : البقدادي، اصول الدين ص ٩٢.
 - . ١٠- الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ١٥٠ وما بعد، اصول الدين، ص ٧٠-٧١.
 - . ٢- المصدر السابق، ١٣٢ وما يعد.
 - الشهرستاني، نهاية الاقطام، ص ۱۳۲ وما بعد.
 - '- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٨٠.
 - الاشعرى، مقالات الاسلاميين، ص ١٧٨، ٨٠٥ وما بعد.
- البغدادي، اصول الدين، ص ٩٠ وما بعد ، ٣٠١، الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٨٩،
 وما بعد و ٥١٠، وفي ص ٩٠١ و ٥١١، مأخذ علي ابي الهذيل بتعارض الرأي.
 - '- الاشعرى، مقالات الاسلاميين، ص ١٩٠.
 - ١- المرجع السابق، ص ١٩٠ وما بعد، البغدادي، اصولُ الدين، ص ٩٠. ١٠٣.

- ٠ انظر مثلا : الباقلاتي، التمهيد، ص ٧٥ مِما بعد، ٨٩، ٩٥، ١٠١ وقابل
- Anawati and Gardet, Introduction a la théologie musulmana, p. 38 f.
 - التمهيد، ص ٢٥٣، الاشعرى، الابانه، ص ٢١.
 - ... - الاشعرى، مقالات الاسلاميين، ص ١٩٢ وما بعد.
- . . انظر رسالة المأمون الي قاضي قضاة بغداد في تاريخ الطبري، ج١، ص ١٩٨، وفي فهرست ابن النديم، ص ٢٦٩ - ٢٧.
- البغدادي، اصول الدين، ص ١٠٦، الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٩٩٨، الشهرستاني،
 اللل والنجل، ص ٣٤.
 - · مقالات الاسلاميين، ص ١٩١ و ٥٨٨.
 - . القرآن الكريم، سورة البروج، الأيتان ٢١ ٢٢.
 - . ١- الاشعرى، مقالات الاسلاميين، ص ٩٨ ٥ وما بعد.
 - . `` المصدر تقسد، ص ۸۷ و ۵۸۹ ، الخياط، كتاب الانتصار، ص ۹۲ وما بعد.
 - Patton, Ahmad b. Hanbal and the Mithna, p. 50 f. : راجم :
 - . . راجع: Tbid, p. 33 f.

انظر أيضًا : الاشعر، مقالات الاسلاميين ص ٢٠٢.

Patton, p. 139 f.

راجع أيضاً ابراهيم ياسين (الدكتور) في كتاب مشكلات في النصوف الفلسفي جامعة المنصورة ١٩٨٩ م.

الفصالاالث فلاسفة إسلاميسون

۱.۱لکندی(۱۸۵ هـ۲۵۲م)،

و أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الشعت بن قيس الكندى ، من قبيلة كندة من أشرف العرب ، وهى قبيلة باليمن والحجاز ، وأول من أسلم من أباء الكندى الأشعت بن قيس ، الذى قدم على رسول الله في وقد كنده ، وبعد قيمن تز ل الكوفة من الصحابة ، وروى عن النبى وشهد مع سعد بن أبى وقاص قتال الفرس ، وكان على راية كندة يوم صفين مع على بن أبى طالب ، وحضر قتال الخوارج بالنهروان ، أما إبنه فقد ولاه الزبير على الموصل ، وفي سنة ٨٥ هجرية خرج عبد الرحمن بن الأشعت على الحجاج فقتل فلم يعد لبنى الأشعت منزلة عند آل مروان ، ومع ذلك ظل بيت الكندى في الكوفة بيت من بيوتات الشرف والمجد إلى أن تولى العباسيون الخلافة ، فعادوا إلى الظهور إذ تولى اسحق بن الصباح الكوفة في أيام المهدى والرشيد ، وأنجب ابنه يعقوب وهو المعروف بالكندى ، فيلسوفنا الذي نتحدث عنه .

وقد تعلم الكندى العلوم الدينية والشرعية وعلم الكلام ، وشارك فى الصناعة الدخيلة على الإسلام مشاركة فعالة ونعنى بها صناعة الفلسفة فنقل بعض كتب الفلاسفة عن السريانية التى كان بعد لها ، وراجع كتب أخرى لبعض المترجمين مثل كتاب الربوبية الذى ترجمه ابن ناعمة الحمصى ، وأصلحه الكندى . من أجل ذلك عده بعض مؤرخى العرب من المترجمين كما ذكر صاحب طبقات الأطباء حذاق الترجمة فى الإسلام أربعة ، حنين بن أسحاق ، ويعقوب بن أسحاق الكندى ، وثابت بن قره ، وعمر بن فرحان الطبرى وقد ترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل ويسط المستصعب كما يقول ابن جلجل فى طبقات الأطباء .

وقد كان الكندى عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتأليف الهندسة وطبائم الأعداد وعلم النجوم مما يدل على أنه كان متبحراً في العلوم قبل أن يتفلسف.

أ الترفيق بين الفلسفة والنين ،.

يوضح الكندى فى رسالته إلى المعتصم بالله موقفه الدفاعى عن الفلسفة ومحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، فيرى أن صناعة الفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأسماها مرتبة ، فالهدف الأساسى للفيلسوف فى عمله أصابه الحق وفى عمله العمل بالحق ، وهكذا يبين أنه لا مأخذ يمكن أن يؤخذ على الفلسفة طالما أن هدفها الحق ثم أن الكندى يرى أن أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة ، الفلسفة الأولى ، وهذا يعنى علم الحق الأول الذى هو عله كل حق ، كذلك فالفيلسوف الأشرف هو ذلك الذى يعيط بالعلم الأشرف .

وهكذا يعلى الكندى من شأن الميتافيزيقا على غيرها من العلوم النظرية والعملية وهو فى هذا غير متابع لأرسطو الذى يعلى من شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة ، وما بعد الطبيعة على العلوم كالأخلاق والسياسة .

ثم أن الكندى برى أن الواجب يستدعى منا شكر هؤلاء الفلاسفة الذين بسروا لنا سبل الحق وأشركونا فى ثمار فكرهم وكشفوا لنا ما خفى من حقائق كنا فى حاجة إلى الظفر بها ومعرفة حقيقتها . كذلك فهر برى أنه لولا هؤلاء الفلاسفة ولو أمتنع وجودهم لما أجتمع لنا كل الحقائق الخفية التى كشفوا عنها بعد بحث طويل وشاق متتابع عبر العصور. يقول يقول الكندى « فينبغى أن يعظم شكرنا للأثنين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثير من الحق إذا أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية، بما أفادوا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا من شدة البحث فى مددنا كلها هذه الأوائل الحقية التى بها يخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فإن ذلك إنما إجتمع فى الإعصار السابقة المتقدمة عصراً بعد عصر ملى زالك .

قإذا قبل أن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا أى من بلاد اليونان ، فإننا يجب ألا نستحى من إستحسان الحق من أين أتى حتى ولو كان ذلك من الأجناس البعيدة عنا والأمم المتباينة لنا. وهذا المنحى من جانب الكندى فيه الرد العصرى المناسب على هؤلاء الذين دعوا إلى عدم الإشتعال بالفلسفة لأنها قادمة من بلاد وثنية

ثم أننا نلاحظ أن الكندى يدعو للبحث عن الحقيقة بصرف النظر عن كونها إسلامية أم غير إسلامية .

ويبدو أن دعوة الكندى قد أثرت فى كثير من الفلسفة وخصوصاً ابن رشد الأندلسى الذى يقولُ «إذا كان ما يحتاج إليه النظر فى أمر المقابيس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم الفحص فينيغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم . وننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم وأن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه .

ويعتقد الكندي أنه من واجب الجميع طلب الفلسفة ودراستها حتى هؤلاء الذين يحاربونها بحيث تنفى سوء التأويل .

ثم يهاجم الفقها - الذين هاجموه لإشتغاله بالفلسفة فيراهم من أهل الغربة عن الحق رغم أنهم يترجون أنفسهم بتيجان الحق من غير إستحقاق لضيق فطنتهم ولأنهم لا يرتفعون من حيث معرفتهم إلى ما يستحقه ذو الجلالة ثم أن الحسد متمكن من نفوسهم البهيمية ، نما حجب أفكارهم ويصائرهم عن نور الحق ، ثم أنه يراهم مدافعين فقط عن مناصبهم وكراسيهم التى نصبوا عليها دون إستحقاق ، فهى مناصب شغلوا بها حبأ للرياسة ، وكذلك للمتاجرة بالدين لأنهم لا دين لهم فمن إتجر بشى، باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن إتجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى عن الدين ـ كما يقول الكندى في رسالته إلى المعتصم بالله « ص ١٠٥ ـ ٥ (١٠) .

ولما كانت الفلسفة هي علم بحقائق الأشياء ، أو علم بالأشياء على حقائقها فإنها تشتمل على الريوبية وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وهذه كلها من الأمور التي إشتملت عليها الرسائل السماوية ، فلا خلاف أذن بين الفلسفة والدين ، بل أن الفلسفة تواقدين لقول الكندى « لأن في علم الأشياء بحقائقها ، علم الربوبية

⁽١) رسالة الكندي إلى المعتصم بالله . ص ص ١٠٣ ، ١٠٥ .

وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع ، والسبيل إليه والبعد عن كل خيار والإحتراس منه ، وإقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه (١) .

ب.البرهنة على وجود الله ،.

وهذه محاولة أخرى من محاولات الكندى كى يؤكد أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين ، فيجهد عقله كى يقدم الأدلة الفلسفية على وجود الله ، وهو فى ذلك يسلك طريق الفلسفة الدينية أو تدين الفلسفة .

فهو يرى أن العالم حادث ومركب وهوا لهذا فى حاجة إلى محدث يحدثه ومركب يركبه ، لأنه يرى أن الواحد الحق هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شى، من أمساكه وإبداعه وقوته إلا غار ودثر .

ويضيف الكندى أن فى نظم هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعض لبعض ، وإتقان هيئته . على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل قاسد، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، الأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر ومع كل حكمة حكيم .

ويجب أن نعترف أن أصل النظرة الغائية في الكون بوناني ، بدأت عند سقراط واتضحت عند أفلاطون ثم أرسطو .

فكلمة كسمرس اليونانية التي إستعملها هؤلاء الفلاسفة هي مدلولها النظام ، وكلمة لوجوس Logos في مدلولها النظر في النظر في النظر في النظر في النظر في النظر في الكون ونظامه البالغ الدقة فلا غرابة أن ينزع هذا الفيلسوف المتعقل إلى إثبات وجود المنظم من خلال النظام .

⁽ ۱) راجع رسالة الكندي إلى المعتصم ص ١٠٤ .

ج.الكندى والبراهين على وجود الله :،

١. الدليل الكوني أو الكسمولوجي ١.

وهذا الدليل يشترك فيه الكندى مع متكلعى الإسلام ، حيث ينتقل فيه من اثبات حدوث العالم وأن له أول وبداية في الزمان، الي إثبات ضرورة أن يكون له محدث ، وذلك لمبدأ العلية العامة ودليل ذلك قول الكندى الجرم محدث إضطراراً والمحدث معدث إضطراراً من ليس ـ كذلك قوله والمحدث محدث إضطراراً من ليس ـ كذلك قوله ـ بأنه ليس محكناً أن يكون الشيء عبلة كونه ذاته أي وجود ذاته الحادث ، وهو بهذا يبطل رأى القائلين بأن الشيء عكن أن يكون علة ذاته ، لأن هذا غير محكن عقلياً ، والعقيدة تفرض على الكندى أن يجعل من الله علة العالم ، والله ليس العالم ، ولا هو كالعالم بل هو علة العالم ، فالله هو العلة الحقيقية وهو الواحد الحق الذي لم يسبق وجوده عدم وجوده قالوجود والعدم صفات الحادث لا المحدث .

٢.دليل الوحدة والكثرة ،.

تجد لهذا الدليل مثيل عند أفلوطين الذي يرى أن الله الواحد هو سبب الوحدة والنظام الحقيقي في العالم المادي المتكثر ، وهذا الدليل يستند إلى أن ما نشاهده في العالم السماوي والأرضى مركب ، وأنه يعتريه الوحدة والكثرة والتركيب ، ولما كانت هذه كلها عارضة في العالم وليس له من ذاته ، فلا يمكن أن تكون في الأشباء كثرة بلا وحدة ولا حده بلا كثرة في محسوس أو ما يلحق المحسوس ، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة ، فإن كان فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول علة وجود كل محسوس ، بل هو بذاته واحد . وهو نفس كلام أفلوطين . فالواحد الحق هو مبدع جميع الموجودات ، إذ لا وجود للموجودات إلا بما فيها من وحدة ، فالواحد الحق هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا غار ودثر كما أشرنا آنفاً وهو خلط بين العناية والأبداع .

٣.دنيل التدبير أو العناية ،.

ينفرد الكتدى بهذا الدليل على فلاسفة البونان وإن كان هذا الدليل شائع بين فلاسفة الإسلام بإجماع ، وقد أقامه الكندى على أساس النظر في الإنسان ، فكما أن أثار التدبير في البدن الإنساني تدل على وجود مدبر فيه غير مرتى ، فكذلك تدل آثار التدبير في العالم في جملته على وجود مدبر له لا يرى ، وينظر القونوى إلى تدبير الله في العالم بإعتباره مشابها لتدبير النفس في البدن فكذا العالم المرتى لا يكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذي لا يرى لا يكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه وهو دليل لا يتقدم خطوة واحدة عن الدليل الكرني ودليل النظام .

٤.دليل النظام،

أن النظام المشاهد في العالم وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه للبعض ، وانقياد بعضه للبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن التدبير ، ومع كل حكمه حكيم .

وهكذا يحاول الكندي بيان قدرة الله في أحكام صفة كل شيء في السموات والأرض ، من جمادات وحيوانات وكائنات ناطقة ، وغير ذلك من مخلوقات كالأجرام الكبيرة والصغيرة ، أي كل ما يعبر عنه بأنه ليس في الإمكان أبدع ما كان ، أما كيف يصف الكندي الله فإنه يصفه بالسلوب والنفي ، فهو ليس بجنس ، ولا نرع ، ولا عامل ، ولا محمول إلى غير ذلك من الصفات السلبية ، والصفة الإيجابية الوحيدة التي أثبتها الكندي لله هي صفة الوحدة التي له بالذات وحده ، وهو في هذا يقترب من أفلوطين الذي يطلق صفة وحيدة على الله وهي (الخير). ولذلك كانت الوحدة أول صفات الله عند فيلسوف العرب وعند المفكرين المسلمين وهو أنه واحد بالعدد ، وبالذات ، وقد سار على هذا المنهج كل من الفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة وكذلك الصوفية المتفلسفة .

٢.الفارابي, ٢٥٩ هـ ٣٣٩ هـ ، .

يقول ابن سبعين أن الفارابي أهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفينسفوف فيها لا غير ، ومات وهو مدرك محقق .

ويصفة ابن خلكان في وفيات الأعيان بأنه أكبر فلاسفة المسلمين ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنون ، والرئيس ابن سينا بكتابة تخرج ويكلامه إنتفع في تصانيفه .

والفارابي هو أبو نصر الفارابي الذي عاش في الفترة ما يين « ٢٥٩ م٣٣٩ . ٣٣٩ه » وقد سماه العرب المعلم الثاني بإعتبار أرسطر المعلم الأول ، وهو فيلسوف إسلامي مع أن أصله تركى ولد بقرية بوسيج من أعمال فاراب التي إليها ينتسب . وتعلم العربية إلى جانب التركية والفارسية ولكنه أتخذ العربية لساناً ، كما اتخذ الإسلام ديناً ، وتعلم العلوم الشرعية والدينية كما إشتغل بالعلوم الرياضية والفلسفة والتقي في بغداد باستاذه أبا بشر متى بن يونس ، وتعلم المنطق على يديه حتى فاق أساتذه ، وأغلب الظن أنه سمى المعلم الثاني لهذا السبب .

لم يترك الفارابى مؤلفات طويلة وقد فقدت معظم مؤلفاته ، وترك لنا إحصاء العلوم ، المدينة الفاضلة ، والموسيقى الكبير. وهى مؤلفات تضعه فى مصاف الفلاسفة الذين ينحون منحاً إنسانياً لا كونياً .

ولقد ترجم كتاب إحصاء العلوم إلى اللغة اللاتبنية وتأثرت به الفلسفة الغربية في العصر الوسيط. ويقول عنه ماسينيون أنه كان فيلسوفاً بما تحمله هذه الكلمة من معنى ، إذا أنه قد ترك مذهباً محدد المعالم في الطبيعات أو الإلهيات أو الأخلاق أو السياسة . وواجه مشكلة القضاء والقدر ، وشغل بسلوك الفرد كما شغل بتدبير شئون المجتمع . ولعله أشد المشائين العرب عناية بعلم الإجتماع . ولقد وضح الفارابي السعادة بإعتبارها غاية ، وهي عنده تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن إدارة وفهم مقصودين ، وفي وسع كل إنسان أن يفعل الخير وأن يحصل على السعادة إن أراد ذلك، فالإرادة عنده دعامة الأخلاق ، ومن الناحية السيكولوجية تعمق الفارابي في

شرح العمل الإرادى فيفرق بين الإرادة والإختيار ويروى أن الإرادة وليده شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل فى حين أن الإختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر ، وهذا مقصور على الإنسان ، وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان .

وفى موضوع آخر يحاول أن يحلل مراتب العمل الإرادى فيربطه بالقصد والنية ربطاً وثيقاً ، ويلاحظ أن النية تتقدم ولا تقترن به ، وهى عنده العزم أو ما قد عقد عليه القلب من أمر أنك فاعله . أما القصد فيقارن فى نظره بالفعل والنية والقصد والعزم كلها ظواهر تقوم على أساس من التفكر والندير ، وقيمة الإرادة فى حريتها .

والإنسان يستطيع أن يفعل ما يريد من الخير متى أراد ، فهو حر فيما يريد ويفعل ولكن هذه الحرية تخضع لسنن الكون وقوانينه وكل ميسر لما خلق له ، وعناية الله معيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد وكل كائن بقضائه وقدره ، ولعل هذا هو النى دفع « ديبور » أن يلاحظ أن الفارابي بعد من القائلين بالجبر ، وإن كان هذا مجافياً للحقيقة ، فالمواقع أن الفارابي يرى أن صلول العناية الإلهية هو تدبير محكم شامل لا تناقض فيها ولا تعارض ، فللكون نظامه المدقيق ، وللعبد قدر من الحرية ولا تعارض بين النظام الكوني والحرية الغردية .

أولاً : البتافيزيقا عند الفارابي :.

إذا كان المعلم الثانى قد حاول الترفيق بين أفلاطون والمعلم الأول ليثبت وحدة الحقيقة ، فإن فكرة التوفيق كما قدمنا تعد أساساً من أسس الفلسفة الإسلامية والتوفيق عند الفارابى يدور حول نقطتين أساسيتين أولهما تتضع فى المشائية وصبغها يصبغة أفلاطونية بحيث تكون أقرب إلى تعاليم الإسلام ، وهذا هو « التوفيق بين أفلاطون وأرسطو » وأما النقطة الثانية هى التوفيق بين الفلسفة والدين .

وقد قسم الفارابى الموجودات قسمان : واجب الوجود ومحكن الوجود ، ومحكن الرجود ، ومحكن الرجود ، ومكن الرجود بغيره ـ فالنور مثلاً لا الوجود بغيره ـ فالنور مثلاً لا يوجد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس ، وذلك أنه محكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس فإذا كان واجب الوجود بذاته .

قالممكن الوجود يحتاج إلى علة توجده ، ولما كانت العلل لا يمكن أن تسلسل إلى غير نهاية فلابد للأشياء الممكنة من إنتهائها إلى شيء واجب ، وهذا الواجب هو الموجود الأول الذي يعطى الوجود لمن لا يستطيع أن يعطى الوجود بذاته وواجب الوجود لا علة لوجوده ، فهو واجب الوجود فطبيعته تفضى إلى وجوده وإذا فرض غير موجود لزم منه محال . فلا يجوز أن يوجد شيء إلا بوجوده لأنه السبب الأول لكل وجود .

قالله هو الوجود التام ، وهو وجود بغير علة ، مبرأ من جميع أنحاء النقص وله بذات الكمال الأسمى ، قائم بذاته وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، دائم الوجود بجوهرة وذاته ، فجوهرة كاف فى بقائه ودوام ، وجوده ، ووجوده خلو من كل ماده فيه فهو عقل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض ، وليس له بالتالى صورة إذا هذه لا تكون إلا فى مادة ـ كما يقول الفارابي فى كتابه « أراء أهل المدينة الفاضلة » .

فوجود الله أذن بسيط غير مركب ، وهذه البساطة لا يمكن أن تكون لشيء آخر، ذلك أنه يمتاز عن غيره بأنه تام ، والتام الوجود لا يمكن أن يوجد وجود خارج منه من نوع ؤجوده . قهو واحد لا شريك له . فإذا إفترضنا وجود موجودان واجباً الوجود فإنهما أن يكونا متفقين أو متاياينين ، ولما كان الإتفاق غير التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وبعبارة أخرى : لو لم يكن الله واحد وكان واحد وكان هناك إلهه كثير فكانوا لا يخرجون عن أحد أمرين ، أما أن يكونوا متماثلين في كمال الوجود ، وهذا مستحيل ، وأما أن يكونوا متفايرين في شيء ما يعد جزءاً مما به قوام وجودهم ، ويذلك يكون هناك ترتيب ، وهو مستحيل أيضاً وبساطة الله وكونه لا جنس له يجعل من المستحيل حده ، لأن التحديد هو تركيب وهو تعريف بالنوع والفصل كما في الصور، أو تعريف بالنادة والصورة كما في الجواهر ، وهذا كله مناف لبساطة الله .

ثانيا ؛ البرهنة على وجود الله ،.

يستدل الفارابي على وجود الله بالبراهين الآتية : .

١. الله واحسسه ١.

فی کتاب آراء أهل المدینة الفاضلة برهن الفارابی علی وحدانیة الله فیما عرف عنده بالتمام . فالتام هو ما لا یمکن أن یوجد خارجاً عند وجود من نوع وجوده وذلك فی أی شیء كان ، ولفد ضرب الفارابی أشلة توضع معنی التمام .

قالجمال التام مثلاً هو ما لا يوجد شيء منه خارجاً عنه ، وهو ينفرد بوجوده ورتبته وحده . لذلك ليس يقال غليه كم أو متى أو أين ، وهو واحد معنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذات مع معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل . فالله عنده غير مركب من مادة وصورة لذلك لا يقبل الإنقسام كما تقبل سائر الموجودات الإنقسام .

٢. وجوده أفضل الوجود ،.

الله برىء من أنحاء النقص ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ، بحيث أننا لا نجد وجوداً أفضل ولا أقدم من وجودة تعالى « آراء أهل المدينة الفاضلة » وهو تحصيل حاصل ولا يرقى إلى مستوى الدليل لأنه إعتقاد المسلم .

٣.نفي العدم والضدعنه ..

. لا يشوب وجود الله تعالى العدم ولا الصد إذ أن كل من العدم والصد لا بوجودان إلا في العالم السفلي عالم ما تحت فلك القمر ، فالعدم يحدث في الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير ، والصد يعنى أن هناك شيئان أو ضدان، ولما كان الله واحد لا مثيل له فلا ضد له وهذا الدليل أشبه بقياس الخلف وهو لا يصلح دليلاً.

٤.الأزاب___ة.

يبين لنا الفارابي أن الله أزلى مكتف بذاته ، واذن لا حاجة إلى شيء آخر يعينه على البقاء أو على دوام الوجود وهذا الدليل أيضاً من العقائد الأساسية عند المسلمين وإذن فهو مجرد صفة من صفات الله ولازم هذه الصفة .

٥ . الخلو من المادة والصورة ، .

وجود الله خلو من المادة والصورة ، فالقول بإن له صورة يعنى أن له مادة وطالما أن له مادة وطالما أن له مادة والصورة أن له مادة فلابد أن يكون لها صورة . هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا باللمة والصورة بالنسبة لله تعالى فإن ذاته ستكون مؤلفة من شيئين كما هو الحال بالنسبة لأى جسم ، وعلى هذا فلا مادة له جل شأنه ولا صورة .

٦.الخلـومـنالطل،

الله سبب أول ، ولذلك فليس له علة أو علة غانية ، لأنه لو قلنا بهذا لكان ككل الموجودات له علل أربع : المادية والصورية والفاعلة والغائية ومعنى ذلك أنه جسم وهو ما يخالف صحيح العقيدة .

يرى الفارابي أن الله يعلم أنه معلوم لذّاته وهو علم ، فهو عالم وعلم ومعلوم ، وهو ذات واحدة وجوهر واحد ، لكن ما يؤخذ على الفارابي أنه ينفى علم الله بالجزئيات الحادثة وهو فى هذا مختلف مع ما جاء فى القرآن الكريم الذى يوضع أن الله يعلم كل كبيرة وصفيرة وما يعزب عن علمه مثقال ذرة فى هذا الكون . ففى كتابه السياسة يقول ووأما جل المعقولات التى يعقلها الإنسان من الأشياء التى هى فى مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن تلك المعقولات التى هى دونها ووفى هذا المجال يتعرض الفارابي لنقد عنيف لأنه يفرق بين الله وعنايته بالمخلوقات».

٨.الحــــق،

من صفات الله أنه موجود ، وأنه حق ، وأن الحق يساوى الوجود ، يقول الفارابى في آراء أهل المدينة الفاضلة « حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه بمعنى أنه لا حقيقة لما ليس بموجود » .

٩ الحكمسة ،

مادام الله عالماً فهو حكيم ، فالحكمة هي أن يكون الله عالماً بأفضل علم ، وطالما أن علم الله دائم ولا يزال فهو حكيم .

١٠ الحيساة ، ،

الله حى ، وهو الحياة وهذا لا يدل على معنيان مختلفان ، فهما يدلان على معنى واحد طبقاً للتوحيد بين الصفة والموصوف أو بين الصفة والذات الإلهية .

١١. العظمــة والجــلال،

يقول الفارابي أن الله دُو عظمة في ذاته ودُو مجد في ذاته سواء أجله أم لم يجله أو عظمة غيره أو لم يعظمه أحد غيره أو لم يجده بشر.

٢١.٢١لله العاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول ..

يقول الفارابي ملخصاً لصفات الله جل شأنه هو واحد ، وهو خير محض وعقل محض ، وحص ، وحق ، ومعقو ، وحص ، وحص ، وحص ، وحمد ، وهو حكيم ، وحي محلم ، وقالم وقادر ومريد ، وله أعظم السرور ! - ، ، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول

ووجود جميع الأشياء منه على الرجه الذي يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجوده والموجودات كلها على الترتيب حصلت من آثر وجوده .

وللفارابى نظرية فى الفيض تشبه نظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة عند أفلوطين ، وقد إستفاد فى هذه النظرية بجزج عناصر من الفيلسوف اليونانى أرسطر طاليس وكل من بطليموس وأفلوطين والواقع أن إستخدام فلاسفة المسلمين لألفاظ مثل الواجب والعاشق والمعشوق والعلمة الأولى هو من الآثار غير الإسلامية وغير المناسبة للإستخدام للتعبير عن الوجود الإلهى المطلق .

ثالثا الفارابي ونظم الحكم المعاصر

فى مؤلفه عن أراء أهل المدينة الفاضلة يجعل الفارابى من مبادئه المثالية ذات محترى واقعى ، وهو يستمر فى دعم هذه الأراء فى مؤلفاته من أمثال « السياسة المدنية » وكتاب « تحصيل السعادة » و « فصول المدنى » وغيرهما عا قدم للمكتبة العربية فى مجال الفلسفة السياسية فى وقت لم تكن فيه قد عرفت هذه الفلسفة بشكلها المعروف الآن .

ولإن كان تفكير الفارابي مثالباً إلا أنه عاش طوال حياته التي إمتدت من أواخر القرن الثالث الهجرى حتى منتصف القرن الرابع الهجرى يشارك بعقله وخياله في التجربة الواقعية من حوله .

ولقد تأثر الفارابي في فكره السياسي بالتراث اليوناني والاسلامي وكذا بالحياة السياسية في عصره .

والباحث في تراث الفارابي يستطيع أن يلتقط مجموعة من الموضوعات الحبة والتي نجد لها مثيلاً في الفكر السياسي في القرن العشرين .

قهو يتحدث عن الدولة ومذهبها السياسى ، وكذلك يذكر الأيدبولوجية ونظم الحكم ، والسياسية ، والدساتير ومدى صلاحيتها للشعوب المختلفة ، والمواطنة ، والتخطيط وأسلوب تنظيم الدولة .

ولا يقوت الفارابي أن يقدم لنا صورة الرئيس والقائد والزعيم (1) وحكم الصفوة والإرستقراطية . ثم هو يقدم غوذجاً لتقسيم الطبقات الإجتماعية ، وأسسها النفسية والوظيفية والإقتصادية والتماسك الإجتماعي وعناصره والتعليم وفلسفته في إعداد الحاكم والمحكومين .

وهذا التشابه بين الأفكار القارابية فى السياسة والمبادىء التى برزت فى القرن العشرين راجع إلى عبقرية الغارابى السياسية التى تقوم على مزجه بين التراث اليونانى عند أفلاطون وأرسطو ، التراث الإسلامى متمثلاً فى عناصر الدولة الإسلامية ونظمها وشرائعها ومثلها .

وهكذا إستطاع الفارابي أن يقدم غوذجاً مثالياً للدولة أستقى عناصره من الدولة البرنانية والدولة الإسلامية نما جعل غوذجه هذا أشبه بالدولة في القرن العشرين لأنها أخذت بمبادى المسئولية ، والتخطيط والتنظيم الكلى والحكم الدكتاتورى ، والتدخل المحدد في بعض الأنظمة .

١. رئيس المدينة الفاضلة (الدولة)،،

الرئيس كقلب الإنسان من الدولة فهو برأس ولا برأسه أحد آخر ، وهو الامام ورئيس الأمة بل ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن أن يصل أحد إلى الرئاسة إلا إذا توفرت إثنى عشرة خصلة قد فطر عليها : منها . أن يكون تام الأعضاء إذا لا يعقل أن يكون رئيس الدولة معوقاً ، وأن تكون قوى أعضاؤه مواتبة للأعمال التي شأنها أن تقوم بها ، ومتى هم عضو من هذه الأعضاء بعمل يكون به أتى عليه بسهولة كما يجب أن يكون الرئيس بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمم على ما يقصده القائل ، وعلى حسب الأمر نفسه ، وهذا يعصم الرئيس من الوقوع في

⁽ ۱) راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ۸۰ ـ ۹۰ ، وطبعة (نادر) ص . ص ۱۲۰ ـ ۲۲۳ . راجع أيضاً : محمد عبد المعرّ نصر فى « الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، الكتاب التذكارى الهيئة العامة للكتاب ، مصر ص ص .ص ٢٣٢ ـ ٢٩٤ .

تحريف الأقوال وفهمها على غير مراميها عما يجنبه الحكم على الأشياء بما لا يتفق لها كما يجب أن يكون الرئيس جيداً الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه كذلك يجب أن يكون الرئيس جيد الفطنه ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن إليه على الجهة التي دل عليها الدليل ، لا على ما يدور في خلاه خيالاً أو ظناً .

ثم يُكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانه كل ما يضمره إبانه تامة - وهى قاعدة هامة للرئاسة إذ لا يفترض أن يكون الرئيس متلعثما غير قادر على الإقصاح عما يدور بُخلده ، أو أن يكون رئيساً خجولاً على غير علم بقواعد اللغة والمنطق السليم فإن هذا يدنى من شأنه وبقل من قيمته .

ومن القواعد الهامة (^{۲)} التي يجب أن يأخذ بها الرئيس عندما يكون مؤهلا للرئاسة أن يكون محبأ للتعليم والإستفادة منقاداً له سهل القبول ، لا يؤلمه تعب الععليم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه ـ وفي هذا العصر لا يمكن أن نتصور رئيساً جاهلاً نافراً من التعليم والتعلم فكل الدولة المتقدمة تأخذ بالتعليم وتحرص على تقدمه وتقدم وسائله وقهيد الطريق أمام الشعب للتعلم ـ فإن كان الرئيس غير متعلم فكيف بسوس الوعية ؟ وكيف يقيم علاقاته مع الدول التي يتعامل معها ؟ ثم كيف يخوض في بحر السياسة العالمية ؟

. ويجب ألا يكون الرئيس شرها أكولا منكباً على المأكول والمنكوح فالإنكباب على صنوف الشهوة يعطل العقل ويطلق الغرائز الحيوانية .

. وعلى الرئيس أن يتجنب اللعب ، وأن يبغض الكذب وأهله ، وأن يكون كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع على ما يشين من الأمور ، وتسمو إلى الأرفع منها. ويبدو أن الفارابي لم يكن يدرك أهمية مارسة الرياضة البدنية عندما حرم الرئيس من

⁽١) السياسة المدينة ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٩ هـ . ص . ص ٧٤ - ٧٧ .

⁽ ٢) الفارابي ونظم الحكم ، ص ٢٢٩

اللعب ، إلا إذا كان يقصد باللعب نوعاً من اللهو الذي يصرفه عن أمور المكم والرئاسة .

ثم على الرئيس أن ينظر إلى أمور الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا بإستهانه حتى لا تتحكم فيه وتصوفه عن الحياد والنزاهه في الحكم .

ويجب أن يكون الرئيس بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، يعطى النصف من أهله ومن غيره ـ يعنى يطبق العدالة سوا - كان ذلك بين أهله أو بين عامة الشعب ـ ويحث على العدل ، ويؤتى من حل به الجور مؤتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً ، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ، ولا لجوجاً إذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح .

. ويجب أن يكون الرئيس قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل جسوراً عليه مقدماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس وإجتماع هذه القاعدة مع قاعدة العدالة يجعل من الرئيس قادراً في غير ظلم ، حاسماً في غير تهور ، شجاعاً متحلياً بالنزاهه والعدالة وهذه أمور لو توفرت لرؤساء الدول الأن لجعلت منهم أفضل الناس وأحقهم بالرئاسة .

٢.التنظيم والسلطة في النولة الفارابية ،.

الدولة عند الفارابي (١٠) نظام كلى ، والمواطنون أجزاء هذا النظام الذي يستمدون منه وجودهم وإستقلال لهم ، أو قل أن الفارابي في هذا النظام الشمولي للدولة لا يجعل من الأفراد وحدات مستقلة في الدولة كما هو في النظام الحديث للدولة وإغا يجب أن ينضوي جميع الأفراد في النظام الهرمي للدولة فيدينون للرئيس الأول بالولاء والطاعة المطلقة ، والأفراد يتوحدون في سلسلة لتقسيم الهرمي والتبعية لخدمة الأهداف المغروضة عليهم من أعلى ، وطبقاً لخطة تنفذ تنفيذاً يقوم على التخصص

⁽١١) الفارابي ونظم الحكم ، ص ٢٢٩ ـ ٣٥

الوظيفي وتقسيم العمل المبنى على الإختلاف في القدرات والفروق الفردية ، وكذلك على عدم المساواة القائمة على نوع الدور الذي يؤديه الأفراد في خدمة خطة السلطان .

ونما يلاحظ على الدولة الفارابية أنها منظمة بطريقة صارمة جداً بل تصل إلى حد تصورها دولة دكتاتورية إلا أنها ليست من الدول الغاشمة أو الجاهلة وتختلف عن النظم الدكتاتورية الحديثة في كونها تنشد عرضاً نبيلاً يتمثل في محاولة تحقيق سعادة مواطينها في الدنيا والآخرة طبقاً لقدرات كل واحد منهم ولنوعية السلوك الصادق عنهم بإعتباره إما سلوكاً عالياً أو خسيساً.

ويبدو غوذج الدولة الغارابية تكراراً لنموذج الدولة الأفلاطونية الكاملة أو الكلية ، فقد شبه الغارابي الدولة بالبدن التام الصحيح الذي تنتظم أعضاؤه المختلفة المتفاضلة في الأهمية والدرجة عن العضو الآخر ، وفي هذا النظام يسود القلب ويسيطر على جميع الأعضاء رئيسية كانت أم خادمة .

يقول الفارابي في كتابه « المدينة الفاضلة » والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفاظها عليه وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيه عضو واحد رئيسي وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله إبتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسي ، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة فهذه في المرتبة الثانية، وأعضاء أخرى تفعل الأفعال على حسب غر هؤلاء اللذين في هذه المرتبة الثانية . وهكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس كما قدمنا عند حديثنا عن الرئيس الذي يملك السيادة المطلقة في الدولة والذي يهتم بترتيب الدولة والمحافظة على توازنها ، وإزالة إختلال ما يختل من أجزائها وهو في هذا التصور يسبق بارسون Parsons (۱) والمدرسة الوظيفية في علم الإجتماع ، كما يسبق هويز وتوماس كإرليل ، وغيرهم من المفكرين المحدثين .

⁽١) القارابي ونظم الحكم في القرن العشرين ، ص ص ٢٢٩ - ٢٤٠

ويبدو أن هذا النوع من السيادة الدكتاتورية للرئيس فى الدولة الفارابية قد شغل الفارابي لدرجة أنه جعل من الرئيس الأول فى جنس لا يمكن أن يرأسه شىء من ذلك الجنس مثل رئيس الأعضاء فإنه هو الذى لا يمكن أن يكون عضو اخر رئيساً عليه لذلك يؤكد الفارابي أن رئيس المدينة الفاضلة ينفرد بإنسانية خاصة لا تتوافر فى إنسان آخر . ثم ويعقد شروطاً يجب أن تتوفر له أهمها أن يكون معدا للرياسة بالفطرة والطبع أولاً وبالهيئة والملكة الإدارية ثانياً وأن يكون عارفاً بأكثر الصنائع التى يخدم بها .

٣.سلطات الحاكسم:،

إذا كان الإنسان قد خلق وفيه ميل نحو بلوغ السعادة والكمال ينبثق من طبيعته ونفسه وإذا كانت إرادته الثانية طبيعته ونفسه وإذا كان بلوغ السعادة إرادة الإنسان الأولى ، وإذا كانت إرادته الثانية تنبع من الجزء المتخيل فإن كلا الإرادتين يكونان في الإنسان وغبته في أن بختار أن يسعى نحو السعادة بإرادة حرة .

ويكون تحقيق السعادة هو الخير ، وأما مقهوم الشر فإنه قائم في كل ما يعوق تحقيق السعادة .

وإما الإفتراض الثانى فقائم على أن الإنسان عاجز عن أن يبلغ الكمال كله ، وإلما الإفتراض الثانى فقائم على أن الإنسان بلوغ وإلما هو قد يحقق قسطاً من الكمال يتفاوت زيادة ونقصاً . ويحاول الإنسان بلوغ الكمال الأقصى بالميل إلى الإجتماع ببنى جنسه والسكن بجوارهم ، وتأسيس الدولة الإقليمية في أصغر صورها ، وهي دولة المدينة ، ثم تكوين الدولة الوسطى ، وهي التي تشمل أمة من الأمم ، ثم الدولة في أعظمها أو في أعظم أشكالها وهي التي تشمل المعمورة بأسرها وهنا يبدو الفارابي قائلاً بالدولة العالمية أو دولة القطب الواحد كما يروج لها الآن في نهاية القرن العشرين يقول الفارابي :

« إن كل إنسان إغا ينال من الكمال قسطاً ما ، وأن ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص ، إذا جميع الكمالات ليس يمكنه أن يبلغها وحده بإنفراد دون معاونه إناس كثيرين له ، وأن قطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً قيما ينيقى أن يسعى له بإنسان أو ناس غيره ، وكل إنسان من الناس بهذه الحال ، (١١)

ويقوم الإفتراض الثالث على أن الدولة المثالية التي يتحقق في كفها الكمال والسعادة تشبه في بنائها وتنظيمها البدن الصحيح (٢٠). وهو البناء الذي قدمنا أن الرئيس منه بمثابة القلب من البدن وأنها تنتظم في شكل هرمي يحقق النموذج المثالي للعمل التعاوني في سبيل وحدة العضوية.

وأما الإفتراض الرابع فيقوم على أن الكمال والسعادة كهدف من أهداف الدولة إنما تعتمد على إعداد برنامج موسع ودقيق في العلوم العملية والنظرية تمكن الحاكم من أن يصبح نافذ البصر ، دقيق التمييز والحكم ، وفي هذا الإطار يبدو الحاكم في دولة الفارابي معلماً ، ومؤدباً ومفكراً عظيماً .

٤. فكرة الأيد لوجية في الدولة الفارابية ..

يبدو أن الفارابي كان يفترض أن الأفراد عليهم أن يفكروا من خلال عقل الرئيس فهو المفكر الأعظم ، بل لعله أراد أن يقول بالدولة المذهبية التي تعتمد على إعتناق مذهب معين من المذاهب اليمينية أو اليسارية كما هو الحال في الدولة الحديثة .

فهو يبادر إلى إقتراض ما يجب أن يتعلمه المواطنون فيقول و فأما الأشياء المشتركة التى ينبغى أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهى أشياء أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به كل واحد فيها بما يخصه من الصفات .. » إلى أن يقوم ثم الرئيس الأول ، وكيف يكون الوحى ، ثم الرؤساء الذين ينبغى أن يخلقونه إذ لم يكن موجوداً في وقت من الأوقات ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها ، والسعادة التى تصير بها أنفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت ، أما بعضهم إلى العدم ، ثم الأمم والأمم المضادة .

⁽١) تحصيل السعادة ، ص ١٤.

⁽ ٢) المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

ويحتاج كل واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادىء الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة ، والرئاسة الأولى التى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها ، ثم بعد ذلك الأفعال المحدودة التى إذا فعلت نيلت بها السعادة ، وأن لا يقتصر على أن تعلم هذه الأفعال دون أن تعمل ويؤخذ أهل المدينة بفعلها (١٠) فمسئولية المواطن لا تقف عند حد الإيمان بالعقائد السائدة وإنما تمتد المسئولية لتشمل العمل بالعقائد والسلوك طبقاً لها .

وقد تأثر الفارابي بما طبقه أفلاطون في جمهوريته خصوصاً فيما يتملق بمبدأ الرقابة على بدام التعليم والنشر والتأليف الشعرى والنثر والموسيقي محافظة منه على سلامة الرأى وهببة الأبطال وكان أفلاطون يفعل الشيء في الجمهورية ليحافظ على قداسة الآلهة وسلامة الرأى (٢) .

أولاً :المُلينة غيرالفاضلة, الجاهلة ، :.

وهى مدينة لا يعرف أهلها السعادة ولم تخطر ببالهم (٣) وجل إهتمام أهلها هو سلامة الأبدان والحصول على الثروة وتحارسة اللذات وأهل هذه المدينة يرون أن سعادتهم في هذا . وللمدينة الحاهلة أقسام يقدمها الفارابي على النحو التالي : ـ

- ١ للدينة الضرورية . ويقتصر أهلها على الضرورى مما يحفظ حياتهم وفيها (زهد وسلبية) .
 - ٢ ـ المدينة البدالة ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة وهي مدينة (برجماتية) .
 - ٣ ـ مدينة الخسة والشاوة ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة (أبيقوريه) .
- ع. مدينة الكرامة . ويتعاون أهلها على أن يكونوا مكرمين ذو عظمة وشهرة سواء
 بالقول أو بالعمل « مدينة رأسمالية » .

⁽١) راجع السياسة المدنية ، ص ٨٥ ، ٨٥ .

⁽ ٢) السياسة المدنية ، طبعة حيدر آياد الدكن سنة ١٣٤٦ ط ٢ ص ٥٣ .

⁽ ٣) نفس المرجع السابق .

٥ - مدينة التغلب . وغاية سكانها التغلب على غيرهم وسعادتهم في هذه العلبة
 «كالدولة الصهيونية» .

 ٩ - والمدينة الجماعية . ويعيش أهلها حسيما يشاءون وليس لأحد منهم على أحد سلطان « المدينة الفوضوية » .

٧ - ومدينة النذالة . ويتعاون سكانها على جمع الثروة فوق ما يحتاجون ولا ينفقون
 منها . ،

ثانياً : المعنة الفاسقة ..

وهى التى عرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ويعلمون أعمال أهل المدن الجاهلة

ثالثاً السنة التسالة ..

وهى التى كان يعتقد سكانها ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة من أراء ولكنهم تبدلوا قدب الفساد وفسدت آراؤهم.

رابعاً:المسينةالضالة،،

وهى التي لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة في الله والعقل الفعال ، ويخدع رئيسها الناس ، ويدعى أنه موحى إليه .

خامساً ،الثوابت ،،

وهى التى توجد فى المدن الفاضلة وغيرها ، وهم عبارة عن أناس يضرون بالمجتمع ، ومثلهم كما يقول الفارابى مثل الشوك النابت بين الزرع ، ومنهم البهييميون بطبعهم ، وهم لا يعدون مدنيين بل هم أشبه بالبهائم الإنسية أو البهائهم الوحشية ، يأوون البرارى متفرقين أو مجتمعين أو يأوون قرب المدن ، منهم من يعيش على اللحوم النيئة ، ومنهم من يعيش على النبات ، ومنهم من يفترس مثل السباع ، قمن كان من هؤلاء إنسيا يترك ويستبعد وينتفع به كما ينتفع بالبهائم ، وإلا فيقاتل كما تقاتل

⁽١) السياسة المدينة .ص ٨٧ ، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين (نقلاً عن قصول منتزعة ص ١٣٥ ، ص ٢٣١) .

الحيوانات الضارة (۱) وسكان المدن الجاهلة والضارة أتانيون ، ويرى البعض المجتماع لا يقوم إلا على الحاجة والضرورة ، ويرى البعض الآخر أن الإجتماع يقوم على التحاب ولكنهم لم يتفقوا على معنى التحاب ، فقيل أن أساسه القربي ، وقبل أن أساسه التعاهد ، وقبل أن أساسه الإشتراك في السكنى أو في السكة أو في الملكة أو في الملكة أو في الملكة ، والعدل عند سكان النوابت نسبي يرونهم من وجهة نظر خاصة فالعدل عدل الأقويا ، ففعل الغالب عدل دائماً ، وعلى الضعيف إتقاء شر القوى بممارسة القناعة وقبل الاستعباد .

وهكذا تختلف المقاييس عنها في المدينة الفاضلة التي تقوم على النظام والعلم وتعشق الفضيلة بينما تضادها المدينة الجاهلة ، والمدينة الضالة ، والمدينة الفاسقة ..

التى تنبت وسط المدينة الفاضلة كما ينبت الشوك النابت فيما بين الزرع وسائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع والغرس (٢٦) .

٥. الرقابة في النولة الفارابية ..

ولا يترك الفارابي أهل النوابت يهددون بأفكارهم المنشقة الآراء المشتركة لأهل المدينة الغاضلة ، والدولة المشالية ، لذلك يقترح على رئيس الدولة وسائل الرقابة الضرورية التي يتفادي بها خطر النوابت .

يقول الفارابي « من أجل ذلك واجب على رئيس المدينة الفاضلة تتبع النابتة وأشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحة خاصة إما بإخراجه من المدينة الفاضلة ، أو بعقوبة ، أو بحبس أو بتصريف في بعض الأعمال وإن لم يسعوا له » .

لم يتردد الفارابى فى إقتراح عقوبة « السجن أو النفى على كل من يخرج برأية على آراء أهل المدينة الفاضلة ، وعَتد الرقابة من مجال الرأى إلى مجال الأخلاق ، حيث يجب على الحاكم أن يراقب سلوك المواطنين ومساكنهم وكل مقومات البيئة

⁽ ١) السياسة المدينة ، وأراء أهل المدنة الفاضلة من ٩٠ إلى ٩٢ .

⁽ ٢) راجع السياسة المدينة ، ص ٨٧

المكونة لأخلاقهم لذلك فهو يلفت النظر إلى نوع المساكن وما يترتب عليها من صفات فيقول و المساكن قد تولد فى أهلها أخلاقاً مختلفة ، مثال ذلك أن مساكن الشعر والجلود والصحارى تولد فى أهلها ملكات التيقظ والحزم ، ورعا يزداد الأمر فيه حتى يولد الشجاعة والإقدام ، والمساكن المنيعة والحصينة تولد الجبن والأمان والتفرغ للعبث واللهو فواجب على المدبر أن يراقب المساكن ولكن ذلك بالعرض ولأجل أخلاق أهلها وعلى سبيل الإستعانة فقط » .

وتنحو الرقابة إلى وظيفة تربوية وأخلاقية وإن كانت غير ممكنة بالعرض .

وفكن الرقابة تكون أشد فيما يتصل بالسلوك الفردى فمن لا تستغل الفضيلة في نفسه بطريقة ذاتية أو يضبط للنفس يجب أن يزال شره من الدولة بنفيه وإخراجه من الدولة .

يقول الفارابي « الشرور تزال عن المدن إما بالفضائل التي تكمن في نفوس الناس وإما بأن يصيروا ضابطين لأنفسهم ، وأي إنسان لم يكن أن يزال الشر الكائن عنه لا بفضيلة تكمن في نفسه ولا بضبط نفسه أحرج عن المدن » (١١) .

والفارابي وهو يتحدث عن نظريته في العقاب يتجاوز فنون القسون والتعذيب ، ويطاول الدكتا توريت المستبده . ولا يعقد صلة بين حجم الجرم ونوع العقوبة . كما يغيب أثر الدين الاسلامي نسبياً في الفكر المهزوج بالأفلاطونيات .

ثم أنه سبق إلى فكرة الدولة الشمولية والدولة العالمية أو دولة القطب الواحد كما يروج لها الأمريكان مع إختلاف بين في التطبيق .

كذلك كان الفارابي حريصاً على أن تقوم الدولة على العلم بشتى فروعه وفنونه وه. أمر بحسب له .

⁽ ١) السياسة المدينة .ص ٨٧ ، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين ، (نقلاً عن فصول منتزعة ص ١٣٥ ، ص ٢٦١) .

الفصل الرابة

الطبيعة والإنسان والمعرفة

عند الفارابي

الأنسان والعالم عند الفارابي ،

احسبنى على حق حين أضع مشكلة العالم والانسان فى مرحلة واحدة حين أبحث عن الفلسفة الطبيعية عند الفيلسوف. فالصورة الاولى لهذه المشكلة ترتسم معالمها فى نظرة الانسان من خارج ، وترسم الصورة الثانية فى نظرة الانسان من داخل. وسنحاول فى دراستنا هذه أن نستقرأ آراء الفارابى فى مظانها من أفكاره التى تمثل (موقفا) من مواقف الفلسفة فى عصرها الذهبى عند العرب.

يجب أن نقدم للقارئ ملاحظة عن الفرق بين ضربين من النظر : خارجى وداخلى، ونحن الآن بصدد الحديث عن الأول منهما، ونعنى به الفلسفة الطبيعية التى تخص المبادئ الذاتية والأولية للجسم الطبيعي و ونقصد بالمبادئ الذاتية تلك التى هى عين الماهية وليست زائدة عليها، ونعنى بالمبادئ الأولية تلك التى هى سابقة على حلول الأعراض ورابطة بين الأعراض والماهية ، وما إلا مبادئ الماهية ، والطبيعة هنا ـ على العموم ، هى جملة الموجودات المادية بقوانينها (١١) (وهى موضوع بشمل جميع الطبيعيات ونسبته إلى ما تحته كنسبة العلوم الكلية إلى العلوم الجزئية ، ويتضمن من حيث المفردات التعامل مع الجسم عا هو متحرك وساكن سواء كانت الحركة فيه أو عنه، وكذلك معرفة الأجسام الفلكية والعنصرية بشكل خاص لا عام ، والوقوف على الأركان وكذلك معرفة الأجسام الفلكية والعنصرية بشكل خاص لا عام ، والوقوف على الأركان والنبات وطبيعتهما. فحصر الفارابي اذن هذه المعرفة بأربع خطوات يتداخل بعضها مع بعض ، بينما تجدها عند المعلم الأول تتضمن تقسيما ثمانياً كما يورده في كتبه الطبيعية (٢).

⁽١) قارن: يوسف كرم، الطبيعة ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٧ ـ ٨ .

⁽٢) تحدد كتب الطبيعة عند ارسطو طاليس بثمانية على الوجه التالى:

⁽١) السماع الطبيعي ويسميه القارايي سمع الكيان »

 ⁽٢) السماء والعالم ، (٣) الكون والفساد ، (٤) الآثار العلوية ، (٥) كتاب النفس ،

⁽٦) الحاس والمحسوس ، (٧) كتاب الحيوان ، (٨) كتاب النبات

وعلى الرغم من أن القارابي حدد هذه المعرفة بالخطوات الأربع السابقة فهو يذهب الى التأكيد على وحدة الكائنات في العالم الطبيعي الذي تحت فلك القمر، ابتداء من أضعفها وأخسها كالعناصر الأربعة وانتهاء الى أعلاها وأرقاها وأشرفها كالانسان، تزلف جميعها وحدة متكاملة، تتفاوت أفرادها ولكنها تنتظم في صيغة هذه الوحدة الطبيعية (١١).

وفى الحديث عن هذه الموجودات يذهب الفارابي الى تقسيم عام يحدده بستة مبادئ بها قوام الأجسام ، يرتبها على شكل جدل نازل . سنوضح للقارئ ما يتعلق منها عوضوعنا القائم :

أ - السبب الأول (الله).

- ب ـ العقول المفارقة أو يسميه الفيلسوف بالأسباب الثوانى ، وهى التى بسببها تتحرك الأفلاك الثمانية فتدور حول الأرض الثابتة فى المركز وتكون حركتها مستديرة وأزلية .
- ج. العقل الفعال. وهو الموجود الذي يدبر ويرعى وينظم عالم الطبيعية الخاضع للكون والفساد أو عالم ما تحت فلك القمر ، حيث لا تتحرك صورة الى نزوع جديد إلا بفعل هذا العقل وتحكمه ، وعنايته أصلاً تتجه للحيوان الناطق (الانسان) . الذي يسعى الى تحقيق ارتفاعه إليه بجدل صاعد يحقق فيه سعادته القصوى وبه يصير الانسان الذي هو عقل بالقوة عقلا بالفعل .
- د. النفس. وهي تختلف درجة ورتبة ، فمنها أنفس الأجسام السماوية ، ومنها
 الأنفس الإنسانية التي تتمثل بالقوة الناطقة والقوة النزوعية والقوة المتخيلة والقوة
 الحساسة . ومنها أنفس الحيوان الأعجم التي تمتلك القوى النزوعية والمتخلية
 والحساسة أيضا .

⁽١) انظر: الفارابي . آراء اهل المدنية الفاضلة ، ص ٢٢ .

والقوة الحساسة . ومنها أنفس الحيوان الاعجم التي تمتلك القوى النزوعية والمتخيلة والحساسة أيضا .

ه ـ الصورة ـ وبها يصير الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل (كشكل السرير في السرير)
ويكون قوامها بالمادة ، فلا قوام لها بذاتها ، بل موضوعها الهيولي ، ولذا متى
انتقت الصور بطلت المادة وجوداً. ويكن نعت الصورة بأنها (طبيعية) وتتمثل هذه
بصور العتاصر (الاسطقسات) الأربعة وهي أدناها ثم يتلوها ـ بجدل صاعد ـ
صور الاجسام المعدنية ، ثم صور النبات وبعدها صور الحيوان الأعجم ، ثم تتلوها
صور الحيوان الناطق (العاقل) ـ وفي مثل هذه الحال قان للصور عدماً يقابلها،
فهي غير دائمة الوجود .

و ـ المادة ـ وهى التى بها يكون الجسم جوهراً بالقوة وموضوعا لحمل الصورة ، ووجودها لأجل الصور أيضا. لأن الغرض الرئيسى هو وجود الصور ومن هنا فالمادة مبدأ وسبب على طريق المرضوع لحمل الصورة فحسب . ولا يمكن إعتبارها فاعلة ولا غاية رغم كونها بجوهرها وطبيعتها موجودة لأجل الصورة . والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلها ، بل هى موضوعة لصورة مضادة ، أى أنها قابلة للصورة وضدها. والاستعداد فى المادة هو نفس الهيولى ولا يقتضى تركيب فيها . وهذا موقف ينزع فيه الفارابى الى التجديد مع تطوير لنظرية المعلم الأول ووضعها بمنظور عتيد عيث كان يرى أرسطو طاليس أن الهيولى موضوع غير معين فى نفسه. قوة صدقة لا تدرك فى ذاتها واغا نضطر لوضعها ، وندركها كما ندرك الخط شيئا بغير صورة (١).

ثم أن فيلسوفنا يعتبر المادة أمرا وسطا ليست هى بسركما يذهب الى ذلك أفلوطين (ت . ٧٧م) وليست هى بايجاب مطلق كما يرى الماديون .. وان موقفه هذا متأت عن تصور قرآنى . كما اعتقد اللمادة ، حفظ لها ترازنها، ووضع لها حدودها

⁽١) قارن: يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٣٦ .

ونسق بينها وبين الصورة، كما قعل بين النفس والبدن سواء بسواء. وفي الوقت ذاته يؤكد الفيلسوف ان المادة لا يمكن ان توجد مفارقة لصورة ما في أي وقت من الأوقات بالنسبة لعالمنا المتغير الذي يخضع لفكرة الكون والفساد (١١) مع ثبات قانون التحول الدائم في المادة الذي يقرره الفارابي في مأثوراته منطلقا من مفهوم أن في كل موجود مادة مقابلة لمادته تلك، لأن في «كل واحد منها شئ هو لغيره وعند غيره شئ هو له، اذ كانت موادها الأولى مشتركة. فيكون كأن لكل واحد عند كل واحد من هذه الجهة حقا ما ينبغي ان يصير الى كل واحد من كل واحد، والعدل في ذلك بين».

وفى ضوء هذه الصورة الطبيعية تصبح دلالة (الكون) تركيبا ما أو شبيها بالتركيب، ودلالة (الفساد) تحليلا ما أو شبيها بالانحلال. وكل ما كان تركيبه من اجزاء اكثر، كان زمان تركيبه أطول والعكس بالعكس. ولا يجوز التركيب والتحليل إلا في زمان و «الزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض، فبدؤ الشئ غير الشئ» (٢)

رسم الفارابي هذا الطريق كي ينتهي به الأمر الى الحديث عن الممكنات في عالم الطبيعة من حيث أنها تظهر على نحوين :

احدهما: عكن يتحقق فيه الشئ أولا يتحقق، وهذا هو المادة بدلالتها المطلقة

الاخر : مُكن يتحقق بذاته أولا يتحقق بذاته . وهو المركب من الإثنين معا ، المادة والصورة .

ثم يحدد الفيلسوف موقفه في هذا تخطيط منظم لمراتب المكنات يسوقه على الوجه التالي :

«أدناها مرتبة مالم يكن له وجود محصل ولا بواحد من الضدين ، وتلك هي المادة الاولى. والتي في المرتبة الثانية ما حصلت موجودة بصور ما ، حصل لها بحصول

⁽١) انظر: الغارايي - السياسة المدنية ، ص ٥٩ .

⁽ ٢) انظر : الفارايي - جواب مسائل سئل عنها ص ٨٦ .

صورها امكان ان توجد وجودات أخر متقابلة أيضا، فتصير مواد لصور أخر... ولا تزال هكذا الى أن تنتهى الى صور لا يمكن ان تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخر. فتكون صور تلك الموجودات صورا لكل صورة تقدمت قبلها. وهذه الاخيرة اشرف الموجودات الممكنة، والمادة الاولى أخس الموجودات» (١١).

يضاف إلى هذا أن المرجودات الممكنة فى العالم الطبيعى لها صفة الموجودات المتأخرة الناقصة، لأن فيها طرفين متباعدين يصدق على كل طرف منهما نقيضه الآخر أو بدلالة أخرى إمكان الوجود أو عدمه، سواء كان ذلك بسبيل التقابل أو الاقتران فحسب، والمقصود بالتقابل هنا إما عدم (وهو لا وجود ما يمكن أن يوجد)، وإما ضد، أو كلاهما، ولذا وضع الفيلسوف حتمية وجود الموجودات المتقابلة معاً، سواء كان ذلك في وقتين أو من جهتين مختلفتين.

وإذا جاز النظر لنا إلى الرتب الشرفية لهذه الموجودات، فنجد أن كل ما كان أقرب الى طبيعة المادة الأولى كان أخس وأدنى - كما سبقت الإشارة - وكل ما كان أقرب الى طبيعة صورة الصور كان أشرف وأسمى . والشرف عند الغارابى هو لكل ما هو أقدم فى ذاته ، ولا يصبح وجود تاليه إلا بعد وجود مقدمه (٢). رغم أن الفيلسوف يذهب إلى أنه لا توجد المادة مفارقة لصورة ما، فى وقت ما أصلاً، وهو موقف ارسطو طالى ، من مأثورات المعلم الأول .

وقى العود إلى الأسباب الطبيعية لهذه الموجودات يحصرها الحكيم في أربعة هي :

⁽١) انظر: الفارابي السياسة المدنية ص٥٦.

⁽ ۲) قارن الفارابي . رسالة (التعليقات) ص ۳ .

⁽ ٣) انظر: الفارابي - الدعاوي القلبية ، ص ٩ .

وأن العالم الطبيعى يخضع لحالين ، الأول : أمور لها أسباب عنها تحدث بها توجد، كالحرارة عن النار والشمس مثلاً ، والثانى : أمور اتفاقية لا أسباب معلومة لها كمرت الانسان أو ولادته عند طلوع الشمس أو غروبها مثلاً 1 .. والاتفاقية لا سبيل إلى ضبطها أو التعرف عليها .. ويحاول الفارابي تبرير وجود الأمور الاتفاقية في العالم بقوله : « لو لم يكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الحوف والرجاء ، وإذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الانسانية نظام البته ، لا في الشرعيات ولا السياسيات لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحداً شيئاً لغد.. ولما أطيم الله ، ولما قدم معروف (١٠).

فكأن الفارابي هنا يضع فكرة الاتفاق موضع المجهول ، في فلسفته لا يكون عكناً ، ولذا فإن الخوف والرجاء عكناً ، لأن كل محكن مجهول ، وليس كل مجهول ممكناً ، ولذا فإن الخوف والرجاء كلاهما يقودان في رأى الحكيم إلى النظام ، بينما الاتفاق أصلاً لا يجرى على نظام ، وفي الوقت ذاته لا يتخلى عن العلل المطردة ، بل هو « تقابل علل طبيعية أو إرادية تفايلاً بالعرض » كما يقول أرسطو طاليس (٢).

بهذه الصورة الجامعة المانعة يخرج لنا الفارابي النظام من اللاتظام ، والقانون من اللاقانون ، ويهدف من وراء ذلك كله إلى نفى أعمال المنجمين الذين يختلفون من الاتفاقات الطبيعية رسوماً وتفسيرات لا تخضع للعقل ولا يقرها الوجدان السليم .

اننا لنزداد فهما ووضوح رؤية حول المشكلة القائمة الآن عند استعزاضنا واستقرائنا لموقف الفيلسوف في نظرته نحو الزمان مرتبطاً بعالمنا المتغير، فمما هو معروف أن قضية البدء الزماني بالنسبة للعالم ترتبط بفهون الكون والفساد عند الفيلسوف من حيث أنه يرى أن الكون في حقيقته إما أن يكون تركيباً ، أو شبيها بالتركيب ، وكذلك الفساد ، إما انحلالاً أو شبيهاً بالتركيب ، وكذلك الفساد ، إما انحلالاً أو شبيهاً بالانحلال ويعتمد الأمر في الحالين

⁽۱) انظر: الغارايي ـ نكت أبي نصر، ص ١٠٦

⁽ ٢) انظر : يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٣٩ .

على الأجزاء ذاتها. فمتى كانت كثيرة كان انعدامها أو تكونها يحتاج إلى زمان أطول، ولا شك أن «أقل ما يقع عليه التركيب والاتحلال شيئان، لأن الشئ الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال » وأن كل عملية تلزمها دلالة التركيب والتحليل، تكون في الزمان حتماً، والزمان في رأى الفليسوف – بد،، ولكن بدؤه هو الأول المحض. والقاعدة الثابتة عنده هي أن «بد، الشئ غير الشئ». فكأن العالم كفكرة وجد بلا زمان، لأنه وجد، عن الذات «دفعة» واحدة لا تقدم لها ولا تأخر، ثم لحقه التقدم والتأخر بسبب كونه أصبح خاضعاً للتركيب والتحليل، أي للتجزئة و « أن كل ما كان له كون بسبب كونه أصبح خاضعاً للتركيب والتحليل، أي للتجزئة و « أن كل ما كان له كون فله لا محالة فساد » (١) ولكن قطبي القضية : الكون أولاً، والفساد آخراً، لا يحدثان في زمان لأنهما خارج نطاق مفهرم الزمان المتبعض، بل هما فكرة في الذات العليا، باعتبار أن أرادة الله لا تجدد فيها بل هي فيه أزلاً و «نسبة الكل إليه إنه مبدع لما لا واصطة بينه وبينه، ويتوسط ذلك يكون علة للأشيا، الأخر. والقديم بذاته واحد، وما سواه محدث في ذاته» (٢).

فحدوث العالم هنا كونه مبدعاً عن الله مباشرة بمطلق الزمان لا بآناته المنقسمة، ولم يكن قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق الله العالم، وتلك دلالة في رأى الحكيم واضحة على تأكيد فكرة الإبداع في إيجاد العالم.

ولسنا ترى فى موقف الفارابى هنا ما يؤدى إلى مفارقة حدية بينه وبين نظرية الخلق القرآنى للعالم، ولتوضيح هذه الصورة التى نرى، نضع أساساً فى فهم المشكلة ذاتها، ان الايجاد فى غير زمان لا يمكن فرضه إلا بدلالة الذات الكاملة التى أرادت ولا بد، لارادتها زماناً - كما تقدمت الاشارة - فيكون أمر الإيجاد أو «الابداع» لا يخضع للتجزئة إبتداء، وهذا هو رأى الفيلسوف، فمن ثمة فان كل حكاية عن ايجاد يتبعض فى الزمان، سواء كان تبعضه فى لحظات أو فى ستة أيام، فهو لا حق وليس

⁽١) انظر : الفارايي - جواب مسائل سئل عنها ص ٨٦ - ٨٧ .

⁽٢) انظر: الفارابي - الدعاوي القلبية ص ٤

سابقاً أو معادلاً لتلك الدفعة اللازمانية. فالحديث عنها حديث عما صورته الإرادة الإلهية، لا عن الإرادة ذاتها، لأن بده الشئ غير الشئ ، وهذا هو الفاصل في رأينا بين الموقفين، ولا أجد أن ما بينهما يؤدى إلى التناقض أو إلى المفارقة كما يتصور بعض الباحثين، يضاف إلى ذلك أن قضية الخلق في القرآن ترتبط إدراكاً «أى من الناحية الأدراكية» بهذا العالم ، وليس هذا العالم سوى مرحلة معينة من التصير الطبيعى الدائم الذي أوجده الإله في غير زمان ولا مكان، وسيستمر إلى ما لا نهاية في ضوه هذا المفهرم. فكأن الفارابي أمسك بالفكرة كدلالة لا زمان لها، بينما حكت الكتب السماوية بعض مراحلها لنا، ولا مشاحة في رأينا بين الصورتين.

وقاد هذا الأمر إلى بدعة ابتدعها الحكماء منذ عصر المعلم الأول وظهرت فى تراثنا على صورة نفى لنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ تحسباً لما ستؤدى إليه النظرية من القرل بالحدوث الذى تبنته الفرق الكلامية، فكانت الخطوة الرئيسية فى هذا الموقف هو نفى الخلاء أصلاً، وكان رأى الحكيم أن لا وجود للخلاء، وأن الذى يتصور أنه فراغ هو فى حقيقته ملاء، وأن كل مقدار لا يمكن أن ينتهى إلى أن يكون له جزء لا ينقسم، لأنه لا يمكن من الأجزاء التى لا جزء لها بحيث ولا يجوز يعد بلا نهاية فى الفراغ والملاء» (١).

وعلى الرغم مما سنجده عند الفرابى من بناء واضح لنظرية الصدور أو الفيض ومن تطوير ناجح لها، لا يخلو من تصور وانبهار شاعرى. أجل رغم هذا فان اثبات واقرار فكرة «واجب الوجود» تنهض أساساً فى مذهبه الفلسفى على قبول فرضية حدوث العالم، انطلاقاً من البناء الذى قدمه الفارابى عن تصوراته للوجود والامكان ومن ثمة قيام التصديق عليهما.

تلك وقفتنا مع الانسان من خارج، وأود أن أقف الآن وقفة مع الانسان من داخل، نستجلى خلالها بواطن هذا المخلوق الناطق، مستوحين معالم منهجها ومشاكلها من تراث أبى نصر الفارابى .

⁽١) انظر : الفارابي – رسالة في الخلاء ، نشرها نجاتي لوجال وأيدين صابيلي ، جامعة آنقرة ١٩٥١

ومن النظرة الثنائية إلى الانسان بإعتباره نفس وبدن، تعارف فلاسفتنا على البدء بالحدود والتعريفات، وغالباً ما تمسك هؤلاء بالصورة الظاهرية لهذه التعريفات سواء ما كان منها افلاطونياً أو أرسطياً، وقد ينته احدهم الى تباين في صلب دراسته للموضوع، بالنسبة للمتقدمين عليه. وهذا ما نلمسه بالقياس إلى فيلوسفنا الفارابي، فقد حد النفس حداً ارسطياً ولكنه لم ينته نهاية المعلم الأولى، فأخذ بتعريفه الذي يقول: إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة (١) وكان هدف الحكيم من وراء هذا الموقف أن النفس «كمال أول» أي لا يسبقه كمال أدنى منه في عالم الطبيعة، مؤكداً في ذات الوقت وحدة الكائن الحي وانها لا تتعدد ولا تفترق، ولا يجوز «أن تكون موجودة قبل وجود البدن» كما سنوضح ذلك في المستقبل. وأن النفس على الحقيقة هي كمال الجسم، وإما هي فكمالها العقل – والانسان هو العقل .

وقوى النفس عند الفيلسوف غثل أجزاء النفس بوطائفها الطبيعية التى أهلت لها. ومن هذه القوى محركة ومدركة، والأولى منهما تنتظمها فروع الغاذية والمنعية والنازعة التى بها تكون نوازع الانسان من حب وشوق وكره ويغض وخوف وعداوة. وأما الثانية فتضمنها قوى ثلاث أولاها قوة الحس بنوعية الخاصة «السمع والشم والبصر والذوق واللمس» والباطنة التى تعمل بوساطة الرقيب الذى ندعوه «بالحس المشترك» وموطنه القلب ولا الجميل من القبيع، بل وظيفته أن يحيل هذه جميعها الى مواطنها من الادراك الحسى.

وثانيهما القوة المتخيلة التي تتصرف في الصورة المحسوسة والمعاني الجزئية فتحفظ رسومها بعد غيبة الحس عنها، وفي قدرتها التركيب والتفصيل، سواء كان ذلك في اليقظة أو النوم. ولقوتها قوة أدراك النافع والضار، واللذيذ والمؤذي. ولكنها لا تدرك الجميل والقبيح من الأفعال - بعني لا سلطان لها في الحكم على القضايا الحلقية. والثالثة منها هي القوة الناطقة (العاقلة) وهي رئيسة لا ترأس، وحاكمة على () انظ : الفاراي - جواب مسائل سئل عنها ص ٩٩.

الجميع غير محكوم عليها. عا يميز الانسان بين الجميل والقبيح من الأفعال. وعن طريقها يعرف مقتنيها العلوم والصناعات، ويدرك الناقع والضار، والملذ والمؤذى وتتفرغ هذه القرة مجازاً إلى نظرية وعملية. والأولى هي التي بها يجوز للإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعلمه انسان اصلاً، وهي المعرفة، أو بجمني آخر هي القوة التي تحصل لنا بالطبع - لا ببحث ولا قياس - العلم اليقين بالمقدمات الكلية بالضرورة التي مبادئ العلوم ، والأخرى هي الأفعال التي يقوم بها الانسان بارادته وادراكه، وتتجزأ إلى شعبتين : مهنية، ترتبط بحيازة الصناعات والمهن على اختلاف أنواعها، ومرورية تربط بالاختيار، وعنها يتم عمل ما ينبغي ومالا ينبغي وهذه القرة الناطقة ليست هي في جوهرها عقلاً بالفعل، ولكنها تصبح كذلك عن طريق العقل بالفعل، وتصبر شبيهه بالأمور المفارقة، وتكون حينئذ عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بدلالة واحدة فيها. بحبث يرسم العقل الفعال في هذه القوة قدرة تدرك بها هذا العقل. وتكون منزلة هذه القدرة منزلة مانوس.

وجماع هذه القوى (١) التى أشرنا هى «النفس» – قالنفس اذن وحدة، ووحدتها تتحقق بما يفرضه الحكيم من نظام العلاقة بين الأعلى والأدنى، فى كل مراحل فلسفته، فتصبح هذه القوى مرتبة بحيث تكون الوحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، حتى تصل إلى الناطقة التى هى صورة لكل صورة تقدمتها.

وتقرير الفارابي هنا عن هذه القوى، لا يشبه ما يورده في رسالة فصوص الحكم، حيث ينفرد هناك في حصرها بخمس هي الحس المشترك المصورة ويضعها في التجويف

⁽١) يروى المضب بن عمر الجعفى «ت: حوالى القرن الثانى للهجرة» عن الامام جعفر بن محمد الصادق أن الامام ذهب فى حديثه معه إلى أن النفس قوى أربع هى: الفكر والوهم والعقل والحفظ، ورواية الجعفى هذه مؤشر يقود إلى أن علما «المسلمين كانوا على معرفة من هذه القوى قبل عصر الترجمة المعرف.

انظر: محمد الخليلي - من أمالي الامام الصادق، النجف ١٩٦٣ - ٢٣٦/١ .

⁽۲) قارن : الفارابي - قصوص الحكم، اختيق الشبيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد ۱۹۷۹ ، ص ۷۹ - ۷۷ ، وراجع أيضاً آرا ، أهل المدينة الفاضلة ، لتقف على اختلاف الرأيين .

⁽هذه الأراء نقلاً عن الدكتور جعفر ألَّ ياسين)

المقدم من الدماغ ثم الواهمة والحافظة ثم المفكرة (٢)، بينما نجده وضع في مأثوراته الأخرى الحس المشترك في القلب - وهو الأشهر لديه - ثم أنه زاد هنا قوتين هما المصورة والواهمة، لم نجد لهما ذكراً في مأثورات ارسطوطاليس من قبل.

ونعود إلى ما بدأنا به، إثنينية النفس والبدن، فنجد الفارابي في مواطن متعددة من مأثوراته يذهب مذهباً فيشاغورياً مصبوعاً بروح أفلاطونية، فيعتبر البدن سجناً للنفس «منطلقاً من القاعدة اليونانية التي نظرت إلى المادة وكأنها عنصر النقص وموطن الخطايا وحيث تحاول الأخيرة الانفلات والانطلاق منه إلى رحاب السماء، كي تصفو صورة وتسمو ذاتاً، فتحقق سعادتها وكمالها، وأنها من نور الله لا تحتاج في قوامها إلى البدن، بل تصير في جملة الأشياء البريئة المفارقة وقمكث على هذه الهيئة أبداً وفي مواطن أخرى يؤكد عدم جواز وجود النفس قبل وجود البدن، رافضاً موقف أفلوطين بهذا الخصوص (١٠).

وقد يفهم من هذا التلازم الوجودى الذى فرضه الفارابى بين النفس والبدن وانتفاء البعدية والقبلية بينهما، ما يؤدى إلى وضع مادى للمشكلة ذاتها، من حيث أنه نفى لكل الأصول الافلاطونية السابقة، أقول أن هذا امراً لا يمكن رفعه عن مأثورات أبي نصر، ولكن ينبغى أن تفسر المادية هنا بدلالة سبق مقولات الادراك الحسى على الحدوس العقلية العليا، لأن المادة، بهذا المعنى، ليست سبباً يعطى الوجود للأشياء، كما هو عليه منظور الفلسفة المعاصرة للمادية، بل هي سبب فحسب (٢).

على أن الأمانة العلمية تدعونا إلى تنبيه القارئ إلى أن للفارابي في رسائله المتفرقة مواقف متباينة، لا تقود إلى مشرب واحد متكامل لهذه الاراء، فمثلاً نجده في

⁽١) انظر: الفارابي - عيون المساثل ص ٦٤.

 ⁽٣) برز في القرن ألماشر للهجرة فيلسوف ملهم هو صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ) ادعى
 أن النفس مادية المبدوث أزلية البقاء ، وكان لموقفه هذا جدة لم يسبقه البها أحد .

انظر : كتاب الدكتور جعفر آل ياسين الموسوم الفيلسوف الشيرازى ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت ١٩٧٨ .

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يقدم صورة تختلف عن فكرته التى أشرنا، فهو بالنسبة للنفس، ارسطى تارة وافلاطونى أخرى، وصوفى تارة ثالشة، وقد نجده يفرق فى الدلالتين اللتين يستعملهما، فالروح شئ غير النفس، لأنها هى موضوع النفس الأول ومكانها فى القلب (١).

ولا مشاحة فى أن الفليسوف اختلفت مأثوراته عن مصير النفس يعد الموت، ففى نصوصه ما دفع ببعض الباحثين إلى إنكار قوله بالخلود، وتغليب جانب فناء بعض الأنفس دون بعض. ولعل من أوائل من ادعى هذه الدعاوة، واستفاد منها فى طعن موقف الفارابى هو فيلسوف المغرب ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) فى مقدمة كتابه حى بن يقظان الذى يشير فيه إلى أن أبا نصر يرى أن «بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها.. وأنها منحلة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة» (٢٠). وهناك نصوص أخرى تشير إلى دلالات غير واضحة وغامضة.

ولكننا ننتهى من هذا الموقف إلى أن الفارابي فى مواطن عدة من رسائله أشار بقول صريح ببقاء النفس ومفارقتها واتصالها بعد الموت، وأنها صائرة بافعالها الحسنة إلى أقصى السعادات، وليس فى قواها ما يؤدى إلى الفساد أو التغير. وهذا فى نظرنا مؤسر كاف لتقرير أن الفارابي حين صدرت منه أقوال مبهمة بهذا الخصوص، لم تكن مبهمة بالنسبة له، بل هى غامضة بالنسبة إلينا، وعند تحكيم الرأى نجز أن المقصود من اضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التى أكدت تصنيف الأنفس الانسانية إلى مراتب فى سعادتها حسب افعالها وصور تلك الأفعال. فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الأكبر، ومن كان أقل فى خطاياه كان مصيره الآلام المبرحة، ومن تطهرت نفسه، فهو فى أعلى عليين مع الصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيةا .

⁽١) انظر الفارابي - قصوص الحكم والنشرة المحققة، ص ٨٢ - ٨٦ .

 ⁽۲) انظر: ابن طفيل - حى بن يقظان ، تحقيق دكتور أحمد أمين ص ۲۲ ، مع العلم أن النص الذى أورده ابن طفيل منقولاً عن كتاب (الملة) للفارابى لا وجود له فى الكتاب المذكور، انظر: مقدمة الناشر ص ۱۳ .

تلك هي اذن نظرة الاسلام، وتلك هي نظرة الغارابي بالذات، وليس في موقفه هذا ما يدفع إلى القول بأنه تناقض مع نفسه، بل على المكس كان أميناً معها، ولكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذي قاد إلى هذه الأحكام المبتسرة، فمثلاً يقع المرحوم المكتور محمود قاسم في حالة شبيهة بما قلنا (۱۱ فيخلط بين قول يورده الغارابي عن القدما، وبين الغارابي نفسه، فقد جاء في كتاب التعليقات (۲۱ قول ابي نصر «رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية، والنفس الإنسانية فانية به فحكم مؤلف الكتاب - وغيره من المعاصرين - بأن النص واضح الفارابي يذهب إلى أنكار فكرة خلود الأنفس الإنسانية، في حين أن النص واضح الصورة، فهو ليس للفارابي وأغا ينقل الفارابي رأى القدماء فحسب، ولا تعليق عليه، رغم أن كتاب التعليقات عبارة عن رقع صغيرة وسؤالات مختلفة، جمعت في عهد كاتبها أو بعد وفاته، ولا يخلو الكتاب من مفارقات، ولكنها لا تبلغ حد الخليط بين

ويقع دى بور كمثل آخر فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الاسلام» بدعوى أن قضية النفس عند أبى نصر غامضة ومتناقضة. وكلام المستشرق المذكور لا يخلو من سذاجة وسوء فهم، لأن النص الذى اعتمد عليه والذى تجده فى كتاب آراء أهل المدينة لا يؤدى ولا يدل على هذا الذى يقول. بل الفارابى واضح بان الأنفس توجد منفردة بعد الموت أما ورود لفظة «المتشابهة» فالمقصود بها، التشابه بالمنزلة، أى بافعالها السابقة، وليس المقصود التشابه بالمعنى، كى بكون الاتحاد، وهذا جلى كما نعتقد لا يحتاج إلى ببان.

وخلود النفس عند الفيلسوف خلود فردى في تصورنا لا نوعى كما ظن بعض الباحثين العرب من حيث أن هذه الأنفس، اذا بطلت ابدانها وخلصت صارت إلى السعادة وإلى مراتب الماضين «واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية،

⁽١) انظر: دكتور محمود قاسم - في العقل والنفس ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٥٣ .

⁽٢) انظر : التعليقات ، ص ١٤ تعليقة رقم ٥٣ .

لا لأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها ، ولو بلغ ما بلغ ، غير مضيق بعضها على بعض مكانها ، اذ كانت ليست فى أمكنة اصلاً ، فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذى توجد عليه الاجسام ، وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض . . زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ، لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرات كثيرة فتزداد كيفية ما يعقل . . وتلك حال كل طائفة مضت ».

ونص الفارابى السابق يشير إلى أن المفارقة لا تكون نوعية، لأن دلالة اجتماع بعضها ببعض واضحة، بل كأنها مشخصة، ولكنها لا تحمل معنى الجسم الطبيعى بمدركاتنا القائمة. ولهذا فلا يضيق بعضها ببعض. بل يمكن تخريج بعث روحاني- جسمانى من النص السابق، حيث أن هذا الاتصال يتم كما وكيفا مع الشبيه. أما لفظ «النوع» فالمقصود به، كما اعتقد، تصنيف لطبيعة الطوائف فى الجزاء، بحيث أن كلا منها تجزئ خيرها المطلوب وسعادتها الموفاة على أعمالها نفى الحياة الدنيا. وتلك سمة أقرها الاسلام أيضاً.

بقى أمر قد يكون خطيراً، هو ذهاب فيلسوفنا إلى أن هناك أنفساً لا تستأهل التشخص بذواتها، بل تضمحل عند انفصالها وتبطل القوى التى كانت لها، وتنحل موادها إلى صور الاسطقسات والعناصر» كى تتشكل على هيئات مختلفة؛ كإنسان أو حيوان أو نبات ...

أن موقف الفيلسوف هنا لا يخلو من صعوبات قد تجر إلى اثارة فكرة التناسخ في مذهبه وفي حين أنه يتنكر لها في أكثر من موضع من كتبه». أو قد يؤدي إلى نظرة حديثة تعتمد، رأى بعض علماء الحياة من أن المادة في الطبيعة تخضع لدورات مستمرة تتغاير فيها صور الكائنات، ولكنها تبقى هي في حقيقتها قوى تتجمع وتعاود تخلقها في الدورة البابلوجية العامة.

⁽١) قارن : دكتور محمود قاسم ـ المصدر السابق ص ٦ ، ١٥٥٠

ترى هل الفارابى كان يمتقد أن النفوس المذنبة الخاطنة الجاهلة قد يؤدى بها الأمر إلى هذا المصير الغريب؟ أم أن الفيلسوف رغب فى رسم صورة مأساوية لأصحاب مند الخطابا كى تكون رادعا ووازعا لهم من الاستمرار فى عملهم الخطير هذا ؟ ترى .. مرة أخرى . أيهما أكثر خطورة :

هذه الصورة الرمزية المؤلمة التى تخيلها الحكيم لهؤلاء؟ أم أعمالهم في الحياة الدنيا- مهما بلغت تلك الأعمال من سوء التقدير وقبح العاقبة؟

أمر، في نظرنا، يبقى محتاج إلى جواب!..

والذي يعنينا الآن هو الحديث عن المعرفة وسبيلها الذي سلكه الفيلسوف، حيث شاد موقفه على مؤشر حسبى مستمد من الحواس، معتمداً بذلك على مقرلة أن أدراك الإنسان للكلبات لا يتم إلا عن طريق الجزئيات باعتباره عليماً وأي الإنسان» بالقوة.. ومنافذ اقتناء المعرفة هي الحواس الإنسانية (١١)، وينشأ الكائن العاقل وهو يحمل الأوليات في نفسه مع غياب صورها الحسية، كالطفل مثلاً الذي تكرن نفسه مستعدة لحصول الأوليات من غير استعانة عليها بالحواس، بل هو مفطور عليها.. والمقصود بالأوليات هنا البديهات كقولنا أن الجزء أصغر من الكل وأن الغرس غير الإنسان(٢) وهو موقف شبيه بالمثالية الحديثة والمعاصرة.

ولكننا لا تحصل على هذه الخطوة التي تفوق الحس الا بسبيل آخر يكون الحس أساساً في التوجه إليه، بحيث يخرج الصورة من حال حسية إلى حال عقلية.

وفى مرحلة كهذه، تلعب العرفة الحسية دورها الرئيسى من حيث أننا لا يكن أن ندرك حقيقة الشئ بذاته، بل تقتصر معرفتنا على ما يتعلق بالخواص واللوازم والأعراض، وتفتقر إلى الفصول المقومة كل منها التي تقودنا إلى الوقوف على حقيقتها، ومن هنا فنحن نجهل، في هذه المرحلة، حقائق عدة، كحقيقة الله وحقيقة

⁽١) انظر : الفارايي - التعليقات ص ٣ .

⁽٢) انظر : الفارابي - التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٤ .

العقل وحقيقة النفس وكذلك الغلك والأركان الأربعة، وتجهل حقيقة الجوهر والجسم ولا نعرف منه سوى الأبعاد الثلاثة، فمعرفتنا مقتصرة هنا على الظواهر فحسب، وتابعة عن الاحساس، لأن مبدأ معرفة الإنسان للأشياء هر الحسن - كما بسطنا سابقاً - ثم يجيز بوساطة العقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بعض لوازمه وذاتياته وخواصه (١٠). ويتمثل استلام الصور في عملية الإدراك بخطوات ثلاث:

أ - أن تحصل الصورة في الحس أولاً.

ب - ثم تحصل الصورة في العقل .

ج - وأن تحصل الصورة في الجسم .

والمرحلة الأخيرة (ج) قائمة على الانفعال وهو «أن تحصل صورة الشئ من شئ أخر خارج عنه بقبول منه لها، مثل الحديد الذي يدني من النار فتحصل فيه صورة النار وهي الحرارة» (۲)، ولا تحصل صورة الشئ في الحس إلا بإنفعال من الحس ذاته نحوها، وهي مرحلة أدني من الخطوة التي نستتبعها، أعنى حصول الصورة في العقل، حيث يتحقق هذا بدون ملابسه للمادة ويشكل مفرد غير مركب وغير مرتبط بموضوع حسى خارجي بل بشكل مجرد، لأن ما نعنيه هنا من التعقل هو غير الأشياء المحسوسة رغم أن المحسوسات - في رأى الحكيم - هي أمثلة للمعلومات، ويستدرك الفارابي على الموقف فيقول: «وقد يظن أن العقل تحصل فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك، أن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز لتعمل «قوة التمييز فيها الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز لتعمل «قوة التمييز فيها تهذيها وتنقيحاً، ويؤديها به منقحة إلى العقل» (۱۳).

⁽١) قارن أيضا: الفارابي - التعليقات ص ١٣.

⁽٢) انظر : قارن أيضا : القارابي ـ اجربة مسائل سئل عنها ص ٩٧ .

⁽٣) انظر : الفارايي - المصدر السابق ص ٩٨ . ٩٨ .

ويناط بالمتخيلة هنا «وموطنها القلب» حفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ولها سيطرة شاملة عليها بحيث لها أن تفرق بعضها عن بعض، أو تركب بعضها إلى بعض بعملية تحليلية تركيبية، سواء كانت متفقة مع ما هو محسوس أو غير متفقة معه، كما بسطنا في حديثنا سابقاً.

ويبقى أمر ادراكها العقلى، وهو مرحلة عليا للمعرفة الإنسانية، من حيث أن العقل بدلالته الحسية هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهي بالقوة عقل، وبالقوة معقولات، وليس في جواهرها ما يدفعها إلى أن تصير معقولات بالفعل، والفاعل الذي يؤدي عملية النقل هذه ينبغي أن يكون في رأى الحكيم ذات، جوهرها عقل بالفعل، مفارق للمادة، منزلته من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر، وفعل هذه شبيه فعل الشمس في البصر، لذا سمى عقلاً فعالاً (1).

فكأن النفس فى عملية الإدراك المنتظمة هذه تبدأ مع الحس لتنتهى إلى ما هو خلف الحس، إلى رتبة العقل المستفاد، بحيث متى ما كان لها الاستعداد التام بلغ هذا العقل رتبة العقل المعتفاد، يبين متى هذا الأمر قوة إدراك الكليات بشكل مباشر، فتتفق عندئذ صور العالم الجزئى مع المعقولات المجردة، باعتبار أن العقل المفعال هو الأول والآخر فى هذه المعرفة الإنسانية، سواء كانت حسية أم عقلية كما سنين فى عرضنا لنظرية العقل فى مذهب أبى نصر.

لعل من أكثر الانجاهات جدة ونقاشاً هى قضية العقل وقواه عند الفلاسفة المسلمين، وكان فيلسوف العرب الكندى من أوائل المتحدثين عن المشكلة، كما بسطنا ذلك في دراستنا عنه .

⁽١) انظر : الفارابي - آراء أهل المدينة الفاصلة ، ص ٨٢ - ٨٤ ، مع التأكيد بأن تسمية هذا العقل « فعالاً » ليست هي من أعمال الفارابي كنا تهه إلى ذلك الدكتور أحمد فزاد الأهرائي في كتابه الكندي «راجع ص ٢٦٧»، بل هي من أعمال وتأكيدات الاسكندر الأفرد وديسي الذي سماه باللاتينية Dator Farmarum وأن المعلم الأول اشار البه بالمصلحون لا بالاصلاح وسماه بالفاعل .

وقد اخذت الشكلة عند فيلسوفنا مجالاً أوسع وتأكيداً أدق مما كانت عليه عند السلف من العقلاتيين، لارتباطها عنده بالمعرفة الحسية - كما عرضنا لذلك من قبل- وتلازمها الضروري مع نظرية النبوة في المذهب.

والعقل، بنظرة شاملة عامة، له مناح عدة باعتبار أنه قوة قادرة على الإدراك نشر البها على الوجه التالى:

- ١ للعقل القوة على إدراك ماهيات الأشياء المادية، ويتوصل إلى حقيقة تلك الأشياء
- ٢ ويدرك العقل المعانى العامة، كالوجود والجوهر والعرض والعلية والمعلولية،
 والغاية، والوسيلة، والخير والشر والفضيلة والرزيلة والحق والباظل.
 - ٣ وله القدرة على إدراك العلاقات وارتباطاتها والنسب التي تفرض بين الأشياء .
- له قدرة أيضاً على ادراك المبادئ العامة وأصولها وما يتعلق ببراهينها والادلة
 عليها حسب العلوم المختلفة.
- وأخيراً له القدرة على إدراك قضايا من موجودات غير مادية ولا تتعلق بالمادة أصلاً (١).

ويمنهجية مستوعبه تاقذة حاول الفارابي تحديد مفهوم العقل فحصره في ستة معان عامة وخاصة : (٢٠).

المعنى الأول ودلالته التعقل عند جمهور الناس، والمقصود منه جودة الرؤية

- (١) انظر: يوسف كرم ويوسف وهية المعجم الفلسفي ص ١٤٥ .
- (۲) قارن : الجرجانى التعريفات ص ۱۳۳ حيث العقل بإنه جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة .. والعقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة، وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للادراك.. وقيل العقل ما تمقل به حقائق الأشياء، ومحله الرأس وفي القلب وانتهى كلام الجرجاني» ويعرفه نصير الدين الطوسي (ت ۲۷۲ هـ) بأنه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

انظر : كشف المراد ص ١٤٦. وفي تصوري أن الطوسي اقتيس هذا الحد من فخر الدين الرازي. انظر : الايجي – المواقف ، القاهرة ١٣٥٧ هـ ص ١٤٦. مرتبطة بالفضيلة، فيكون العقل عندئذ أداة في قعل الخير وتجنب فعل الشر، ويحتاج صاحبه إلى دين، لأن الدين الفضيلة، وما خالف هذه الشروط، فصاحبها لا يمتلك التمقل وإغا يقال عنه «نكراً وداهية وأشباه هذه الأسماء» (١). فكأن معنى التعقل عند هؤلاء يشابه رأى المعلم الأول الذي يحدده بالشخص الجيد الرؤية استنباط ما ينبغى أن يفعل من أفعال الفضيلة.

والمعنى الثانى، يقوم على قاعدة الايجاب والسلب، مما يوجهه العقل أو ينفيه، ومن أنصار هذا الرأى متكلمة المسلمين كافة، ويقصدون برأيهم هذا دلالة المشهور، أو فكرة الإجمال (^{۲)}.

والمعانى الأربعة الأخيرة يلتزم الفارابي بها ببيان رأى أرسطو طاليس في مفهوم العقل، ويحصر أولها فيما أورده المعلم الأول في كتاب البرهان «التحليلات الثانية» من حيث أن العقل «قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس اصلاً ولا عن فكر بل بالنظرة والطبع أو من صباه.. وهذه القوة جزء ما من النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً» (٣).

وثانيهما ما ذكره المعلم الأول في كتاب الأخلاق (٤) وأعتبره جزء النفس العملي يخضع للإرادة في استنباط ما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ومن مميزات هذا العقل أن له قدرة على التزيد كلما طال به أمر التطبيق، ويختلف الناس فيه حسب قدراتهم وقنيتهم للأفعال ذات الصفة العملية في الحياة الفاضلة، بحيث ينعت مالكه بد (صاحب الرأي) - وهو كالإنسان الذي اذا أشار بشئ ما قبل رأيه من غير أن يطالب بالبرهان عليه لأنه شب وشاب على العمل الصحيح .

⁽١) انظر : الفارابي - رسالة في العقل ، تحقيق الآب بويج ص ١٠٤ .

⁽٢) قارنَّ : الايجي – المُوقف ، ص ١٤٦ حيثُ يقولُ : « العقل مناط التكليف إجماعاً وأنه يطلق على معان».

⁽٣) انظر : الفارابي - رسالة في العقل ، ص ٨ - ٩ .

⁽٤) قارن: Art Ethics, vI, 13, 1144b 5 ff

وأما الثالث فهو العقل الذي أشار اليه المعلم الأول في كتاب، النفس وجعله - كما بدا للفارابي - على أربعة أنحاء : عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال (١٠) - ولكن الحقيقة التي ينبغي الاشارة اليها أن ارسطوطاليس لم يذهب إلى هذا التقسيم الذي اختاره الفارابي متأثراً بالافلاطونية الجديدة وشرح الاسكندر الافروديسي الذي أخذ بأفكاره جل الفلاسفة المسلمين باستثناء ابن رشد - ولذا يمكن اعتبار هذا الموقف بالنسبة لقرى العقل الانساني موقفاً فارابياً خاصاً .

وأما العقل الرابع الذى يذكره ارسطو طاليس فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة فهو العقل الذى يعتبر المبدأ الأول للموجودات كلها. يعقل ذاته، وليس يمكن أن يكون موجود أكمل منه، لأنه هو العقل الأول والموجود الأول والواحد الأول والحق الأول.

ويستحسن بنا الآن الإشارة إلى الرأى الذى يذهب اليه المعلم الأول لا فى ضوء مأثورات الغارابى، بل فى النص الوارد فى كتاب النفس حيث يقول: «لكن كما أنه فى الطبيعة كلها يوجد من جهة شئ هو الهيولى لكل نوع.

⁽١) تارن أيضا : 30 - 15 Art De Anima, 432b

 ⁽٢) اعتمدنا ايراد هذا النص مترجماً بقلم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . انظر : رسائل الكندى الفلسفية ، ص ٣٣٤ – ٣٣٧ .

(٣) ابن سينا ۽ ٢٧٠ه- ٢٢٨ هي

بلغت الفلسفة الإسلامية أوجها عند الشيخ الرئيس ابن سينا، بل لعلنا لا نبالغ إن قلنا أن معظم الذين جاءا بعده من الفلاسفة كاتوا شراحاً لكتبه، وإذا كان الكندى عربياً، والفارابى تركياً، فقد كان ابن سينا فارسياً، وكما ازدان بلاط المعتصم بالكندى ومصنفاته، وتجمل بلاط سيف الدولة بالفارابى وآرائه، فقد تألقت دولة دبنى بوية » فى فارس بالشيخ . وكان القدماء يكتفون بقولهم الشيخ ليفهم أن المفصود ابن سينا فى أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجرى . ويعتبر تعريف ابن سينا للميتافيزيقيا مشابها لتعرف أرسطو لها ويكاد يكون هو نفسه . يقول الشيخ فى المقالة الأولى من الهيات النجاه (١١) ، أن هذا العلم أى العلم الإلهى يبحث عن الموجود المطلق وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه جميع العلوم فيكون هذا العلم بيان مبادى - سائر العلوم الجزئية .

وقد ورث العرب ضربين مختلفين من الفلسفة الضرب الأول فلسفة الوجود وهى فلسفة أرسطو والثانية فلسفة أفلوطين السكندرى . وقد اضطرب الكندى بين هذين النظامين من الفلسفة ، وغير أن ابن سينا قد انحاز إلى جانب فلسفة الوجود وجعل الواحد تابعا له ، ففلسفة الشيخ فلسفة وجود لا فلسفة واحد فهو يعرف العلم الالهى بأنه ذلك الذى يبحث فى الموجود المطلق من حيث الوجود والله عند ابن سينا هو واجب الوجود .

واجب الوجود عند ابن سينا ،

وقد سلك ابن سينا لاثبات وجود الله طريقا يختلف عن طريق الشرع وما جاء في القرآن من أدلة ويختلف من وجه آخر عن طوائف علماء الكلام ، أما الطريق القرآتي فقد فصله ابن رشد في كتابه الموسوم عن مناهج الأدلة ، بعد أن ذكر أدلة المتكلمين والصوفية وأهل السنة واعترض عليهم . ثم ذهب الى أن في القرآن دليلين هما : دليل العناية ، دليل الاختراع .

⁽١) النجاة واحد من بين مؤلفات ابن سينا الهامة .

فدليل العناية أى مرافقة الكائنات للاتسان مثل قوله تعالى «الم زجعل الارض مهادا » « صدق الله العظم » .

ودليل الإختراع مثل «أقل ينظرون إلى الأبل كيف خلقت» صدق الله العظيم أما علماء الكلام فهم على الجملة يسلكون دليل الحدوث. فيقولون العالم حادث وكل حادث يفتقر إلى محدث (موجود) قالله هو موجد العالم.

ويعتمد دليل ابن سينا على معنى الواجب والممكن ، فالواجب هو الموجود الذى متى فرض أنه غير موجود عرض منه محال (راجع كتاب النجاة ، الجزء الثالث ، ص ٣٩٦

ثم أن واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون واجب الوجود بغيره ، فالذى بذاته هو الذي يلزم عنه محال فرض عدمه .

أما واجب الوجود بغيره فهو الذي يكون واجب الوجود اذا توفرت فيه شروطا معينة مثل اثنين وأثنين أربعة فهذه واجبه الوجود لا بذاتها ، وكذلك الاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القرة الفاعلة بالطبع ، والقوة المنفعلة بالطبع أعنى المحترقة وبذلك تقع القسمة في ثلاثة :

١ ـ واجب الوجود بذاته .

٢ ـ واجب الوجود بغيره .

٣ ـ ممكن الوجود .

ولقد كان مثال النار والاحتراق الذى ضربه ابن سينا مثار مناقشة عظيمة بينه وبين الغزالى من جهة وابن رشد من جهة أخرى ، وترجع أهمية هذا المثال إلى مبدأ السببية ، فالفلاسفة يعترفون عبدأ العلية ويذكرون طبقا للاتجاه الارسطى أن العلل أربع هى : المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائبة .

إبن سينا ، كتاب النجاه ، ج ٣ ، ص ٣٦٦ .

ويعنى هذا المبدأ أن كل موجود لابد له من علة هي سبب وجوده . ويعنى هذا الانتهاد الى علة تكون هي السبب في وجود كل موجود ، وهذا عما يسند الأشياء الى القدرة الالهبة وهو ما يذكره الغزالي ، فالنار ليست علة الاحتراق ولكنها سبب ظاهر فقط أما الله فهو العلة الحقيقية .

ولكن ابن سينا يرى أن لكل موجود علة في وجوده ماعدا الله ، فهو واجب الوجود بذاته ومبدأ كل معلول .

والشئ إما أن يكون معلوما باعتبار الوجود . فباعتبار الماهية له علتان هما المادية والصورية و باعتبار الوجود له علتان هما الفاعلة والغائبة .

ولكى يثبت ابن سينا وجود الله فقد لجأ إلى القسمة الثنائية ، فالمكن يحتاج الى علة والواجب هو العلة الأولى لكل موجود ، فالأول واجب الوجود ويتصف واجب الوجود بالبساطة والكمال والخير المحض ، وأنه واحد وحق ولا مثل له . ولا ضد له ولا ند له ولا إشارة له إلا بصريح العرفان العقلى ، وفي كتابه الإشارات يقدم الشيخ الرئيس ابن سينا دليلاً آخر يتلائم مع فلسفته الإشراقية .

يقول تأمل كيف لم يحتج بينا لثبوت الأول ووحدائيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى إعتباره من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن الباب أوثق وأشرف ، أى إذا إعتبرنا جل الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهر يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده بالوجود .

وهذه الواقعة لبست من أدلة بقدر ما هي محاولة لتقرير حالة الوجود والخلق ووجود الموجد.

(٤)ابنرشـــــد

(MO.000 a)

١.ابن رشد: إسمه ونسبه واهتماماته:

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد فيلسوف قرطبة ، كان أبوه قاضياً واشتهر جده بالفقه .

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد لأبو الوليد الفقيه بقرطبه وتعلم الفقه والرباضيات والطب وتولى القضاء بأشبيلية ثم بقرطبة ، وكان منقطعاً للقراءة والرباضيات والطب وتولى القضاء بأشبيلية ثم بقرطبة ، وكان منقطع النقراءة والبحث وكان مداوماً على ذلك بشكل منقطع النظير . وقد وصفه ابن الأبار بقوله « لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً . وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحا عنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر والقراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ... وقد صنف وقيد وألف وهذب وأختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل فكانت له قبها الإمامه دون أهل عصره ، وكان يفزع إلى قتواه في الفقه ، مع الحظ الوافر من الاعراب والأداب » (١)

وقد إشتهر « ابن رشد » في أروبا اللاتبنية بإسم « الشارح » أي شارح أرسطو ، ويذكر عبد الواحد المراكشي أن أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي تلميذ ابن رشد أراد أن يقوم بشرح كتب أرسطو وكان ذلك في حضور ابن طفيل الذي رشح ابن رشد لهذا العمل حتى يزيل غموض عبارات أرسطو وقلق عبارات المترجمين عنه .

وقد نهض ابن رشد بالعبء للذي ألقى على كاهله ، فشرح ولخص كتب المعلم الأول وأخرج ثلاثة أنواع من الشروح . الأصغر والأوسط والأكبر . وتتضمن هذه

 ⁽١) راجع أحمد قراد الأهوائي ، الفلسفة الاسلامية ، نشرة وزارة الثقافة ، القاهرة ١٩٩٢ م .
 ص ١٠١٠ ، ١٠١٠ .

الشروح . كتاب السماع الطبيعى ، والسماء ، والعالم ، والطبيعة ، والكون والفساد والنفس وما بعد الطبيعة (١٠) .

وإذا كان ابن رشد قد بدأ فقيها له فى الفقه باع كبير ، وأثر عظيم فى العالم الإسلامى خصوصاً ما جاء فى كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد فإنه كان صاحب مذهب فلسفى أثرى العقل العربى والأروبى اللاتينى خصوصاً من خلال ترجمات ملخصاته على الكتب الأرسطية . كذلك تطور « ابن رشد فأصبح طبيباً لا تقل منزلته فى الطب عن ابن سينا » فى المشرق ، وكان كتابه « الكليات » يدرس إلى جانب كتاب « القانون » لابن سينا فى جامعات أروبا .

ويمكن التماس فلسفة ابن رشد في كتابه المعروف « تهافت التهافت » الذي رد فيه على كتاب « تهافت الفلاسفة » المنسوب لأبو حامد الغزالي ^(٢) .

وله في التوفيق بين الدين والفلسفة كتابان صغيران لكنهما ذر قيمة خطيرة وهما « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال ، والكشف عن مناهج الأدلة».

ومن المؤسف حقاً أن ابن رشد كغيره من الفلاسفة قد تعرض لمحنة شديدة في أخريات حياته عندما سعى الفقهاء لدى الخلفية بالدس والوقيعه حتى غضب عليه

(٢) قام بنشر تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة ، الدكتور عثمان أمين مطبعة مصطفى البالي الحلبي.

⁽١) قام بنشر تلخيص كتاب النفس د . أحمد فؤاد الأهوائي ، مكتبة النهضة .

 ⁽٣) قام بنشر تلخيص كتاب المقولات ، الدكتور عبد الرحمن بنوى في بيروت ، وكذلك تلخيص
 الخطابه في مكتبه النهضة .

⁽٤) سبق وأشرنا في كتابات أخرى أن كتاب تهافت الفلاسفة ليس من عمل الفزالى كما هو شائع الآن، وإنما هو كتاب منحول نقله الفزالى عن كتاب ألفه يحيى النحوى ، الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون ، أو هو مجرد ترديد لما جاء في كتابات إسكستوس أمبريقوس ، وإن كان البيههيقى يميل إلى الرأي الأول (راجع السهرودى في نزهة الأرواح ورضة الافراح ، لوحة ١٨٥٧

ونفاه إلى مدينة تسمى أليسانة بالقرب من قرطية وعندما أفرج عنه إنتقل إلى مراكش ومات سنة ٥٩٥ هـ ، ولم تجد الفلسفة عوناً ولا نصيراً بعد ذلك .

٢. المُوقِف الرشدي في قضية التوفيق بين الفلسفة والنين ،.

يبدأ « ابن رشد » كتابه « فصل المقال » بالتساؤل عن حكم دراسة الفلسفة قائلا هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟ أم محظور أم مأمور به ؟ أم على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب ؟؟

ويجيب على ذلك، بأن النظر في الموجودات بإعتبارها مخلوقه ومصنوعة تدل على خالق وصانع أمر يجعل المعوفة بالصانع أتم وأكمل. وكان الصانع قد حث على النظر في الموجودات والأنفس والتأمل في الكون والآفاق فلا ضرر فيما يقوم به الفيلسوف من إستعمال للقياس العقلى أو القياس الشرعى أو كلاهما معا .

يقول أبن رشد "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات وإعتبارها من جهة دلالتها على الصائع، أعنى من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إلى تدل على الصائع بعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصائع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى إعتبار الموجودات وحث على ذلك، فيين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه، فأما أن الشرع دعا إلى إعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به – فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله "فاعتبوها بيا أولى الأبحاد"، وهذا نص على وجوب استعمال القياس المقلى، أو العقلى والشرعى معا. ومثل قوله تعالى " أو لم ينظرها في حميم الموجودات السموات والأرض وما خلق الله سن شيئ" وهذا نص بالحث ينظرها في جميم الموجودات (١٠).

⁽١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف ١٩٨٣، ص ٣٢.

وقال تمالى "افلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت وإلى السماد كيف رفعت " (١)

وعما يلفت النظر إلى لغة ابن رشد التوفيقية الدقيقة قوله "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات وإعتبارها، وكأن الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلى. فهذا النوع من النظر عند "ابن رشد" هو أثم أنواع النظر بأثم أنواع القياس وهو المسمى برهانا .

قالفلسفة إذن وإن كان مقصدها إستنباط الحقائق أو الظفر بجوهر الحقيقة فإنها لا تختلف مع الشرع، مادام الهدف الذي يحثنا عليه الشرع هو النظر في ملكوت السموات والأرض للوقوف على الحقيقة الدينية، فلا تناقض إذن بين الحقيقة الفلسفية صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة (٢)

ويضع إبن رشد قاعدة هامة للنظر في كتب القدماء تدل على مدى احترامه للقواعد الشرعية وحرصه على القاعدة العلمية، فهو يقبل من كتب القدماء ما كان موافقا للحق، ويرفض منها ما كان بعيدا عن الحق وينبه عليه، يقول «فقد يجب علينا ان الفينا لمن تقدم من الامم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم» (٣).

ويحدد إبن رشد شروطا للنظر يلزم أن يحرص عليها الحكماء منها الايكون

⁽١) سورة آل عمران ، ٣ .

⁽٢) فصل المقال ، ص ٣٥ ، ٣١ .

⁽٣) فصل القال ، ص ٢٨ .

ناقص الفطرة، أو ممن تغلب عليه الأهواء والشهرات ولابد ان يكون له معلم يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل إجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها ان نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب كان نافعا بطباعه وذاته ان يترك لمكان مضره موجودة فعه بالغرض (١١).

وببين إبن رشد أن الأقاويل الشرعية التى اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على مدى الاعجاز فيها .

١ - أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقا منها.

٢ - أنها تقبل النصرة بطبعها .

" - أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق.

يقول ابن رشد فى إعتقاده بالعلاقة الوثيقة بين الحكمة والشريعة وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له (٢)

وهذا إشارة إلى أن الشريعة حق والحكمة ايضا حق، وان استنباط الأحكام الشرعية بواسطة القياس والبرهان موافق لما نطق به الشرع، فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان، وإن كان مخالفا طلب وتأويله.

وهو يعرف التأويل بأنه إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في الكلام المجازي.

ولقد كان ابن رشد واسع الأفق عصري النظرة عندما أجاز تأويل نصوص

⁽١) قصل المقال ، ص ٣٠ .

⁽٢) قصل المقال ، ص ٣٢ .

الشرع،- بل وفطن الى ان حمل الفاظ الشرع على الباطن ليس تما يجب على الدوام أيضا ولكن يمكن أخذ الآيات على ظاهرها أحيانا وحمل بعض النصوص على الممنى المجازى أحيانا أخرى ويضرب لذلك مثلا بقوله وفالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء، وحديث النزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره (١١).

ويستند دابن رشد » الى القرآن الكريم فى ضرورة التأريل فنراه يتبع معانى الآيات الكريمة فى قرودة التأريل فنراه يتبع معانى الآيات الكريمة فى قوله «هو الذي القرائل عليك الكتاب واخر ستشابهات فاسا الذين فى قلوبكم زيغ (٢)فيتبعون سا تشابه سنه، إبتفاء الفتنة وإبتفاء تأويله وسا يعلم تأويله إلى الله والراسخون فى العلم يقولون آسنا به كل سن عند ربنا وسا يذكر إلى اولوا الآلياب"

فأسند التأويل إلى الراسخون في العلم ولم يتركه جل شأنه نهبا للمتأولين دون علم ولا هدى ولا كتاب مبين.

وهكذا يفهم «إبن رشد» الآيات إما بطريقة ظاهرية أو عن طريق تأولها وحملها على الرمز حتى تتناسب وما قصد إليه الشارع وحتى لا يبدو فيها تناقض موهوم.

(٣)منهج إبن رشد وأبعاده العقلية

لا شك أن إبن رشد واحد من أبرز الفلاسفة الذين برفعون من شأن العقل بدرجة يمكن معها القول أنه يقدس العقل، لذلك فقد استخدمه في البرهنه على قضايا الشرع وأقام بنا -ه العرفاني والوجودي على أساس من العقل، ولأنه كذلك يؤمن بالعقل فإنه آمن بارتباط الأشياء إرتباطا ضروريا وحتميا بين الأسباب والمسببات، وجعل من السببية أساسا للطبيعة ولفلسفته العقلية، ولقد كان رده على مؤلف كتاب التهافت المنسوب للغزالي قاطعا حين حاول إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقد أبان أن هذه الأسباب هي عما لا يمكن إنكاره بل وصل إلى حد وصفها

⁽١) فصل المقال ، ص ٣٣ .

⁽٢) سورة آل عمران ، من ٦ : ٧ .

بالسفسطة يقول «أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد فى المحسوسات فقول سقسطائي والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما فى جنانه، وإما منقاد لشبيهة سفسطائية عرضت له فى ذلك»(١)

ويذكر الدكتور عاطف العراقي (^{۲)} ان الفيلسوف العقلى قد أقام فلسفته على محاور رئيسية ثلاث هي :

أولاً: رفع طريق البرهان على غيره من الطرق الأخرى كالطريق الجدلي والطريق الخطابي .

ثانياً: نقد الطريق الصوفى لأن التصوف خاص بجماعة دون الأخرى فى حين أن ابن رشد يريد الأسس الشاملة والمبادئ العامة الواضحة التى يسبر على هديها العقل فى إصداره الأحكام على الأشياء والنظر فى الموجودات.

ثالثا : فتح الطريق أمام الفلسفة والتفلسف .

رابعاً: نقد الطريق الجدلي الكلامي وهذا النقد صادر عن ايمان بالبرهان.

لهذه الأسباب مجتمعه براه العلامة «عاطف العراقي» ذو مكانه كبيرة في
تاريخ الفكر الفلسفى العالمي لأن فلسقته تعد إنتصارا للعقل وثورة على الطرق غير
العقلية للمعرفة فهو في نظره فيلسوف العقل في الاسلام. (٣)

(٤)موقف ابن رشد من مشكلة الحرية ،

عا يلفت النظر الى عبقرية وابن رشد، العقلية انه راح يناقش فكرة الحرية وهو يعى ان المواقف بصددها متناقضة وأن آراء الفلاسفة والمتكلمين قد ذهبت منها كل مذهب، ولم يخل القرآن الكريم من آيات تدل على أن للإنسان قدرة على القيام بالفعل

⁽١) تقلا عن أحمد قراد الأهواني القلسفة الاسلامية ، ص ١٠٦ .

⁽٢) عاطف العراقي (الدكتور)، المنهج النقدي في فلسفة بن رشد، دار المعارف، مصر ١٩٨٤ .

⁽٣) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص ١٨

وإكتسابه لنفسه، وهو حرقيما يقدم عليه ويختاره لذلك فهو رهين هذا الكسب وهذه الحرية لقوله تعالى: «كل نفس بها كسبت وهيئة » (١) وقوله جل شأنه «فيها كسبت أيديكم» (٢) وقوله « وأسا ثمود فهديناهم فاستحبوا العمس على الهدس » (٣)، وقوله « سا أصابك من دسنة فمن الله، وسا أصابك من سيئة فمن الله، وسا أصابك من سيئة فمن نفسك » (٤).

كذلك فإن المتدبر لآيات القرآن فيما جاء منها خاصا بقدرة الخالق المطلقة على الخلق يدرك أن الانسان «مجبر» لدخوله ضمن سلسلة المخلوقات لقوله جل شأنه « إن كل شش خلقناه بقدر» (* 0 أوتوله « صا اصابكم سن مصيبة في الأرض ولا في كتاب سن قبل ان نبراها ، إن ذلك على الله يسبر » (*).

ولم يكن التناقض باديا في الأدلة السمعية فقط وإنما كان ذلك واضحاً تماماً في الأدلة العقلمة.

قإذا قرضنا أن الإنسان مجبر على الفعل فما قائدة التكليف ، ركيف يكون الإنسان مجبراً على القيام بالمصية ثم يحاسب عليها ؟ وما جدرى الثواب والعقاب ؟

وإذا فرضنا أن الإنسان حر ومكتسب لأفعاله أو خالق لها . فهل هناك أحد يعتقد بأن حرية الإنسان تخرج على المشيئة الإلهبة ؟ أليس القول بحرية الإنسان تقليص لدائرة المشيئة الإلهبة ؟ ثم أليس القول بخلق الإنسان لأفعاله إعتراف بأن من الأفعال ما يخرج على مشيئة الله وإختياره فيكون ها هنا خالق غير الله وهو ما يناقض إجماع المسلمين ، وإن فرضناه غير مكتسب لأفعاله بل مجبراً عليها أصبح

⁽١) المزمل ، آية ٣٨ .

⁽٢) الشوري ، آية ٣٠ .

⁽٣) فصلت ، اية ١٧ .

⁽٤) النساء ، آية ٧٩ .

⁽٥) القمى آية ٤٩.

⁽٦) الحديد ، آية ٢٢ .

التكليف من باب الإستحالة ولأصطدمنا بالسؤال المحيد: وكيف يعقل أن يكلف بما لا يطاق، مع أن الإستطاعة والقدرة من شروط تكليف العباد، وكيف يعقل أيضاً أن يكرن مجبراً على فعل شيء ثم يحاسب عليه بثواب أو عقاب ؟ (١١).

وأمام هذا التناقض الأصيل والمستمر في فكر الفرق الإسلامية راح ابن رشد يتأول الآيات القرآنية ويتناول مشكلة الجبر والإختيار أو مشكلة حرية الإنسان وإنعدام حريته تناولاً ينقد فيه آراء الجبرية التي ترى أن أفعال الناس ليست من صنعهم وإنما هي من خلق الله يجربها على أيديهم لا فرق عندهم بين فعل إضطراري وفعل إختياري هي مما يهبط بالإنسان إلى مستوى الجماد والنبات والحيوان ذلك أن الله خالق كل شيء وهو مجردون من كل قدرة وإستطاعة ويشير ابن رشد إلى أن هذه الآراء مما يدل على الضعف والتخاذل والتواكل (٢٠) .

كذلك بلاحظ ابن رشد أن فى هذه الأراء ما لا يسمح بقيام نظام أخلاقى كامل لأنها تهدم المسئولية الأخلاقية ، كما تهدم التكاليف الشرعية ، ولأنه لا مجال للحرية البته فلا مجال إذن للثواب أو العقاب .

والمشكلة المشارة هنا . هي كيف نتصور إمكانية أن يحرم الله الآثم من التوية وفعل الخير ، ثم إذا كان هذا التصور جائزاً فكيف يعاقب الله الناس . إذا ما عصوا ويقذف بهم إلى العذاب الأليم (٣) .

وأما موقف ابن رشد من آراء المعتزلة التي يرى أن العبد يخلق أفعال نفسه الإختيارية بقدرته وبناء على مشيئته إن شاء فعل وإن شاء ترك ، ولا دخل لإرادة الله وقدرته فهو يتخذ من هذه الآراء موقفاً يرى فيه أن هذا تعطيل لقدرة الله وإرادته لأن

⁽١) ابن رشد مفكراً عربياً ، إشراف وتصدير د . عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر. ١٩٩٣ م ، مشكلة الحربة في فلسفة ابن رشد ، بقلم د . زينب شاكر . نقلاً عن مناهج الأدلة لابن رشد ، ص ٢٤٥ .

⁽ ٢) مناهج الأدلة ، ص ٢٢٣ .

⁽٣) ابن رشد مفكراً عربياً ، ص ٢٤٧

فعل الإنسان يتم بإرادة وقدرة خارجة عن إرادة الله وقدرته وهذا مخالف لإجماع السلمين ولما جاء به الشرع.

وهكذا يرفض « ابن رشد » آرا - كل من المعتزلة والجبرية ثم هو يأتى على الأشاعرة فيقول وأما الأشاعرة فقد راحوا أن يأتون بقول وسط بين القولين : فقالوا أن للإنسان كسبا ، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى . وهذا لا معنى له . فإنه إذا كان الإكتساب والمكتسب مخلوقين لله سيحانه فالعبد ولابد مجبور على الكسابه (١) .

وهذا المبدأ القلق لا يخدم فكرة المسئولية عن الفعل ، ولا يتمشى مع مبدأ الثواب والعقاب ، وإن كانت الأشعرية قد حاولت التوفيق بين الرأيين المتناقضين إلا أن الوسيلة المتبعة كانت ضعيفة وغير مقنعة لأنهم حاولوا التفرقة بين الأفعال الإرادية والأفعال الإرادية ثم راحوا يقولون أن كليهما من خلق الله .

وفى رأى ابن رشد أن تسليمهم بأن الله يخلق الأفعال كلها إرادية أو غير إرادية هو إعتراف بأن الإنسان مجرد من الحرية وأنه لا يستقل بأفعاله وهو إلى الجبر أقرب منه إلى الإختيار لأنه وإن إعترف بقدرة العبد وإرادته فإنه لا يلبث أن يجردهما من كل تأثير بحيث يستوى عندئذ نفيهما أو إثباتهما (٢) .

(٥) الحرية ومبدأ السببية،

يعتقد ابن رشد إعتقاداً جازماً بالإقتران بين الأسباب وما ينتج عنها من مسببات وهو مبدأ ينطبق على فلسفته الطبيعية وفي نفس الوقت يفسر مسألة حرية الارادة.

ويميز ابن رشد بين الأشياء على أساس خواصها التي تعتمد على أفعال تخص كل جسم بعينه ، ذلك أنه لو لم يكن هذا واضحاً لما كان لكل جسم طبيعة تخصه بقول

⁽١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٨

⁽ ٢) مناهج الأدلة ، ٢٤٩ ، والمرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

 د فار لم یکن لکل موجود فعل یخصه لم یکن له طبیعته تخصه ، ولو لم یکن له طبیعة تخصه لما کان له إسم یخصه » (۱۱).

ولقد لاحظ ابن رشد كيف أنكر الغزائي فكرة الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً وكيف أنه أكد على أن إثبات أحدهما ليس متضمناً بالضرورة إثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن نفي الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر . .

فقال و أما إنكار وجود الأسباب التى تشاهدها فى المحسوسات فقول سفسطائى والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جنانه وإما منقاد لشبه سفسطائية عرضت له فى ذلك ، ومن ينفى ذلك فليس بقادر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل .

ويرى و ابن رشد » أن الفعل خاضع لتحكم قرتان أحدهما داخلية غير محددة وصادرة عن إرادة حرة يختار بها الإنسان أفعاله ، فأفعاله وليده إرادته وقدرته ، وفي هذا ما يبرر فكرة الثواب والعقاب ولأن الإرادة مخلوقة لله فقد ينسب الفعل إلى الله إلا أن ابن رشد يجعل من نتائج حركة الإرادة فعلاً إنسانياً يثاب عليه الإنسان ويعاقب وتكون حركة الإرادة على هذا النحو هي القرة الخارجية التي تلاحظ نتائجها في أعقاب الفعل .

وهاتان القوتان مقيدتان غير مطلقتان ، وهما خاضعتان للنظام الكونى وسننه وقوانينه، وقد تساعدنا هذه الأسباب على إقام أفعالنا أو هى تعرقل هذه الأفعال لذلك فنحن نشعر أن حريتنا مقيده بالأسباب الخارجية والظروف المحيطة التى هى من خلق الله .

ومعنى هذا أن و ابن رشد » ليس من القائلين بالحرية وليس من القائلين بالجبرية بل هو يقرر الجمع بين خضوع الأفعال لقدر من الجبر وقدر من الحرية .

⁽ ١) أبن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٢١٨ ، وأبن رشد مفكراً عرب ، ص ٣٥١ ، مناهج الأدلة . ٢٣٦

يقرأ، و ابن رشد » ولما كانت الأسباب التي من الحارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بأرئيها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم إلا بموافقه الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود .. وإنحا كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدود مقدرة ، فهو ضرورة .. محدد .. مقدر والنظام المحدد الذي في الأسباب الداخلة والخارجية أعنى التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده (١١).

وهكذا يدور « ابن رشد » دورة كاملة تجعل منه أسير مواقف حاول أن يعبرها ، أو ينقدها ، فلا حرية مطلقة ولا جبرية مطلقة وإغا الأفعال تقع بين هذين الطرفين ، وهو موقف ليس جديد في حقل الدراسات الفلسفية والكلامية على حد إعتقادنا .

⁽ ٢) راجع مناهج الأدلة ، ص ٢٢٩ ـ ٢٢٧

(۲) ابن رشد فی کتابات

د.عاطف العراقي

أ. عاطف العراقي والعقلانية عند ابن رشد ،.

يجب أن نقرر منذ البداية أن تناول الدكتور عاطف العراقى للفلسفة الرشدية كان وعباً عميقاً ومبكراً بأهمية العقل وضرورة التعقل إذا شئنا أن لا تكون الفلسفة الاسلامية أو العربية كياناً راكداً بلا حراك أو جثة هامدة لا حياة فيها .

لقد وضع العلامة الدكتور العراقى يده على مفاتيح الفلسفة العقلية وراح يطلقها من عقالها خصوصاً عندما وقف مع ابن رشد ضد العرفان الصوفى المعتمد على الذوق وإن كان لنا موقف آخر وجديد من نظرية العرفان الصوفى تفسح مجالاً لنوع من المقل القليى أو القلب العقلى ومع ذلك يظل سعى الأستاذ للبحث عن العقل عند ابن رشد أمر له ما يبرره علمياً خصوصاً عندما ينبذ الأقوال الجدلية والخطابية ويفرق بينها وبين البرهان بإعتباره السبيل إلى البقين العلمى وبدون فهم ابن رشد على هذا النحو ينبه الأستاذ إلى أننا قد نقع في أخطاء لا حصر لها (١٠).

ويتجه المنهج النقدى في كتاب العلامة عاطف العراقي (النزعة العقلية عند ابن رشد) إلى إظهار ابن رشد وقد هبط بالفلسفة من السماء إلى الأرض وراح يحايث الطبيعة وينتزع الكليات من جزئياتها ويعقد صلة قوية بين العلل والمعلومات ويتحدث عن الضرورة أو الحتمية التي تنتظم العلل والمعلولات حتى ولو كان هذا في العلاقات بين أجزاء الكون وصلة بعضها بالبعض وصدور بعضها عن البعض وفيض بعضها عن البعض .

ويتدخل الفكر العقلاتي عند الأستاذ مع الفكر العقلاتي عند ابن رشد فتراه يفسر محنه ابن رشد تفسيراً يرجعها إلى أسباب دينية لا أسباب سياسية كما يذهب إليه البعض ، ويرى أن الأسباب السياسية وحدها لا يمكن أن تفسر هذه النكبه .

⁽١) عاطف المراقى و الدكتور » النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف مصر ٩٣٣ . ص ٢٤.

ويرى السبب الحقيقى فى تهويلات بعض الفقها من الفلاة ، ومزاعمهم التى تصور لنا الدين بظهر يتناقى مع الفلسفة ، ويركز د . العراقى على غلاة الفقها ، ويرد إليهم التكبة حرصا منه على أن يحتفظ للققه بساره المقلاتى ، فهر لا يعمد إلى الهجوم على الفقه جملة وتفصيلاً بل يعى أن ابن رشد نفسه كان فقيها حاول الترفيق بين المقل والشرع .

ولكن حملته على بعض الفقها - لها ما يبررها قاماً إذا ما لاحظنا أن منهم من حاول أن يرقع النعص الفقهي إلى مستوى النص المقدى بحيث أصبح الفقه مقصوراً على الفقها - دون سواهم ، وقد أدى هذا إلى إغلاق باب الإجتهاد بسبب الحوف من حملات الفقها - .

يقول د. العراقى منتقلاً الفقهاء ولكن ماذا نفعل حيال قوم إتخارا من الفقه ستاراً الأغراضهم التى يسعون إليها ويقطعون بها المسلك أمام خصومهم فى المجال الفكرى ، وهو يتينى قول ابن رشد فى فصل المقال ، فكم من نقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم إنما تقتضى بالقات الفضيلة العمليه (١٠) .

(ب)إستخدام العقل في تحديد الأدلة على وجود الله.

(١) التناعة المقلبة في فلسفة ابن رشد ، ص ص ٤٨ ، ٤٩ .

أولاً : دليل العناية الإلهية والأسباب القائبة .

يلاحظ العلامة عاطف العراقى أن ابن رشد الذى يحارل البرهنه على وجود الله يتخذ موقفاً أكثر عقلاتيه من غيره من الفلاسفة خصوصاً عندما يجعل من عملية خلق المخلوقات لتكون مواقفه فى خلقها لنفع الإنسان وخدمته . بل لتوافق الفاية من وجوده ثم هو يؤكد على أن هذا لم يأت بالخلط والإنفاق وإنما كان من قبل فاعل قاصد ومريد . وهذا الدليل يتعرف على الله من خلال موافقة مصنوعاته للفاية التى خلق من أجلها الكون والانسان ، يقول على لسان ابن رشد و قإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى القحص عن جميع الموجودات ، إذا كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاتة سبحانه على الحقيقة الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديد و (١) . • •

ويحارل ابن رشد بعد ذلك أن يتبع فى كتابه و مناهج الأدلة (^()) والأمثلة التي تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان وعلى المناية الإلهية ، فيرى أن وجد الأشياء التي على وجد الأرض ويقاؤها محفوظة الأتواع شيء مقصود ضرورة ولا مكن أن يكون فاعلها بالاتفاق .

ويتابع د . العراقى الخط المقلاتى والبرهاتى فى دليل العناية الإلهية والأسباب الغائبة إلى أن يدخلنا يشكل منطقى إلى موقف القرآن من الدليل الغائى فى قوله تعالى « الم زجعل الأرض سهادا والجبال اوتادا وخلقناكم ازواجا ، وجعلنا نوسكم سباتا، وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار سعاشا ، وبنينا فوقكم سبعا شداد ، وجعلنا سراجا وهاجا ، وانزلنا سن المعصرات ساء ثجاجا ، لنخرج بع ببا ونباتا وجنات الفاقا » (٣)

ويفهم د. العراقى هذا الدليل فهماً منطقياً يدفعه إلى إبتكار قياس منطقى ينتظم هذا الدليل يقول «يمكنني نظم دليله - يقصد ابن رشد» في صورة قياس كالآتي:

- (١) العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات . مقدمة كبرى .
- (٢) كل ما يوجد بوافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد مسدداً تحو غاية واحدة فهو مصنوع . مقدمه صفري .
 - (٣) اذن العالم مصنوع ضرورة وله صانع ـ نتيجة .

١) التزعة المقلية في تلسفة ابن رشد ، ص ٣٧٠ رهو ينقل هذا النص عن تقسير ما بعد الطبيعة.
 ج ١ ، ص ١٠ .

⁽ ٢) تغين المصدر ، ص ٢٧١ .

^(3) سورة النبأ ، الأيات من 3 ، 29 .

ولا يقوت الأستاذ أن يظهرنا على نقد ابن رشد لدليل الجواز والإمكان عند المتكلين وقول ابن سينا أن العالم ممكن ، فهذا النوع من الإستدلال في غاية المضادة للإستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه - وهو يبطل دليلهم بقوله . ذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله ليس من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبيل الجواز ، أي من قبيل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز « في العقل أن يكون بهذه الصغة ويضادها » (١) .

(٢) الدليل الثاني : دليل الإختراع ..

وقى إظهارنا على ما فى هذا الدليل من برهان وقياس عقلى يطلعنا د. العراقي على أن هذا الدليل يستند إلى مبدأ السببية ورفض فكرة أن العالم وجد إتفاقاً ومصادفة ـ فهو يؤكد على المقوله المستمده من فكر ابن رشد والذى يذهب إلى أن كل مُختَرَع وله مُختَرع وله مُختَرع و ويراها من المقولات الفطرية فى النفس ، وذلك إنطلاقاً من أن حقيقة هذه الموجودات إلها كونها مخترعة ولا يوجد مُختَرع دون أن يكون له أصل فى علم مُخترع وإرادة منه فى ظهور ما علمه وأخترعه . ثم يقرر مع ابن رشد أن هذا ظاهر فى قوله تعالى « إن الذين تتعهن عن دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو إجتبعوا له » () وهر تحدى الله للأدعياء الذين أنكروا وجوده وهو التحدى الذى يؤكد أنه لا مخترع ولا خالق إلا الله ، ثم هو يرى أن فى هذا الدليل ضرورة تحتم الوصول إلى الخالق ، وهى ضرورة نابعة من معرفة الموجودات نفسها ، والبحث فى جوهر الكائنات لأن من أراد معرفة الملاجودات على الإختراع الحقيقية الإختراع الحقيقية الإختراع الحقيقة الإختراع الحقيقة الإختراع الحقيقة الإختراع " () .

⁽ ١) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص ٣٧٣ ـ راجع أيضاً مناهج الأدلة لابن رشد ، ص

⁽ ٢) سورة الحج ، الآية ٧٣ راجع النزعة العقلية ، ص ٢٧٨ .

⁽ ٣) النزعة العقلية ، ص ٢٧٨ .

ويربط الأستاذ بين الآيات القرآنية التى استعان بها « ابن رشد » ليظهرنا على العلاقة بين النظر العقلى في الكون والتعرف على دقة الإختراع وأصالة الخلق الالهي يقول جل شأنه « أو لم ينظووا في سلكوك السموات والأرض وسا خلق الله سن شمع ه (۱) .

وتوله جل شأنه « أقلل ينظرون إلى الأبل كيف خلقت » (٢) .

ويمضى العلامة الدكتور عاطف العراقي في تفحص مقولات ابن رشد ونظرياته ومواقفه بطريقة عقلائية أقل ما يقال عنها أنها ثورة للعقل في الفلسفة العربية.

وسوف نتابع بحث هذه القضايا في مؤلفات د . العراقي العديدة والمتعمقة عن ϵ ابن رشد ϵ ومنها : .

- (١) التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .
- (٢) المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد .
 - (٣) ثورة المقل في الفلسفة العربية .
- (٤) الكتاب التذكاري « ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العقلي » .
 - (٥) تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية.

⁽١) سورة الإعراف ، الآية ، ١٨٥ .

⁽ ٢) سورة الفاشية ، الآية ، ١٧ .

القصل الخامس

التفكير العلمى عند فل سفة المسلمين و منهج البحث العلمس

(i)حركة النقل والترجمة

صلة السلمين بالفلسفة اليونانية

يجب أن نعترف أن الإسلام لم يكن دينا مقلقا بل هو دين إنفتح على دائرة المعارف الفلسفية اليونانية كما إنفتح على دائرة المعارف الفلسفية اليونانية كما إنفتح على عديد من اللوائر العلمية ولقد لعيت الترجمة دوراً هاماً في نقل الفلسفة والعلم اليوناني إلى العربية - ورعا كانت البداية في العصر العباسي الأول - ويرى بعض الباحثين أنه رعا كانت البداية أسبق من ذلك في عصر بني أمية.

ولما كان من البديهي أن الإسلام يسوى بين جميع الأجناس ويحترم الحريات فإن هذا قد يساعد أبناء الأمم التي قتحها المسلمون على أن يجهروا بآرائهم بل ويناقشوا المسلمين في عقائدهم. ولعل ما يذكره المؤرخون حول واصل بن عطاء صحيح بإعتباره أول من تحدث في الفلسفة لأنه طالع كتب الفلسفة اليونانية (الملل والنحل) (القاهرة ١٣٢٠ جـ ١ ص ٥٨).

وعا يشير إلى تزاوح الحضارات أن علوم الأوائل أو الفلسفة دخلت إلى بلاد المسلمين إلا أنها تأخرت فى الظهور بسبب منع السلف من الخوض فيها كما يذكر السيوطى فى (صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ص ١٢).

ويوضح الشيرازى فى كتاب الأسفار الأربعة (طبعة طهران ص ١٧) أن المتكلمين فى عصر بنى أمية نقلوا عن جماعة الفلاسفة ووجدوا فى أعمالهم كلمات إستحسنوها وذهبوا إليها وفروعها رغبة فى الفلسفة. وكانوا فرحين بما يرددون من أفكار وأقوال.

كذلك كانت الأديرة في القرن الأول مكانا للحرية الدينية كما كان لإتصال المسلمين بأباء الكنيسة بالشام وما بين النهرين أثره في إنتقال الفلسفة اليونانية والمنطق البوناني وكان منطق أرسطو أول الكتب التي أثرت في الفكر الإسلامي. والمغطوطات التي تركت في الأديرة دليل على محاورات المسلمين والمسيحيين والنقاش

التبادل في العقائد والفلسفة.

وعا يثبت لنا أن المسلمين عرفوا المنطق اليوناني :

(١) الآثار الرواقية في نقد المتكلمين الأول للمنطق اليوناني (منطق أرسطو –
 على نحو ما يذكر Edriman, History of Philosphy

 (۲) التراجم الإسلامية الأولى للأورجانون والتي وصلتنا على غرار الكتب المنطقية المسحية على نحسو ما يـذكر إبن أبي أصبعة في عيون الأنبياء جد ١ ،
 ص ١٣٥).

وإلى جانب ترجمة المؤلفات اللاهوتية جرت فى كثير من الأحيان ترجمة مؤلفات فى موضوع المنطق ومن بين ما ترجم فى هذا المجال كتاب والإيساعوجى لفرفريرس وكتاب القياس Categories وكتاب العياره Hermeneutica وكتاب القياس Analytica priora لأرسطو. ويقال أن الفارابي ذكر أن الأبحاث المنطقية لم تنحط كتاب القياس بداعى المحاذير الكامنة فى دراسة البراهين والمغالطات الجدلية.

وفى دير قنسرين اليعقوبى فى شمال سوريه قام سويروس سبيوخت (ت ٢٦٧) بوضع شروح لكتابين من كتب أرسطو هما كتاب والعبارة» وكتاب والشعر» وكان الشعر أحد مباحث المنطق - كما ألف رسالة فى أقيسة كتاب التحليلات الأولى وفى نفس الدير عاش عالمين هما أثناسيوس البلدى المتوفى فى ١٩٩٠ ، وتلميذه وجاورجيوس» أسقف الغرب المتوفى فى ٤٧٤ اللذان وضعا ترجمات وشروحا لكتاب المقولات وكتاب العبارة والقسم الأول من كتاب القياس لأرسطو وكذلك لكتاب ايساعرجى افرفوريوس (تارسخ الفلسفة الإسلاميسة لماجد فخرى وكمال البازجى ص ٢٩).

ولقد ثميزت الترجمات في عهد الخليفة المنصور بترجمة الكتب المنطقية - فقد ترجم عبد الله بن المقفع أو محمد إبنه كتاب والمقولات، وكتاب والعبارة، وكتاب والبرهان، لأرسطو وكتاب وإيساعوجي، لفرفوريوس رسواء أكان ابن المقفع هو صاحب الفضل في ترجمة المؤلفات المنطقية المذكورة أم سواه ، فمن الثابت أن عملية ترجمة الآثار العلمية والفلسفية لم تبدأ جديا إلا في العصر العباسي وعلى الأخص قبل خلّاقة المنصور الذي تذكر المصادر إنه كان بارعاً في الفقه ومولعاً بالفلسفة .

كما قدم « إبن البطريق » ترجمة لكتب أرسطو في « القياس » و « السياسة » و و السياسة » و و السياسة » و المنطق القد تابع العباسيون الترجمة بنشاط عجيب وكان أول علم تم الإعتناء به هو المنطق فترجمت كتب أرسطو المنطقية الثلاثة – وهي كتاب « قاطيفورياس » وكتاب « باري أرمنياس » وكتاب « أنالوطيقا الأولى» وإيساعوجي وكان صاحب هذه الترجمات هو محمد بن عبد الله المقفع كما يذكر « بول كراوس» وقد قام حنين « بن إسحاق » المتوفى ٩٧٧م ، ومدرستة بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية ، إلى اللغة السريانية ثم إلى اللغة العربية أو من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية مباشرة .

ويذكر المؤرخون أن « أبا بشر متى بن يونس » قام بترجمة بعض أجزاء الأورجانون كذلك نقل كتاب « الشعر » من السريانية إلى العربية . ومن بين المترجمين الذين ترجموا بعض أجزاء « الأرجانون » عبد المسيح بن ناعمة الحمصى الفهرست لأبن النديم - ص ٣٢٤ ثم أتى بعد هؤلاء سورياني آخر له أهمية في مجال الترجمة هو يعى بن عدى - المتوفى في ٩٧٥ م ولم يكتشف يحيى بن عدى بالترجمة بل إختصر بعض الكتب المنتطقية ـ ولقد تعددت ترجمات « الأورجانون » إلى أن أصبح لدينا نسخة كاملة منه بالعربية .

ويذكر صاحب الأسفار الأربعة أنه أراد أن يجمع أقوال المشانين ونقاؤه أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين - والرواقيون الذين حضروا مجلس « أفلاطون » وأخذا عنه وجلسوا معه في الرواق ولتحديد العناصر الرواقية في التراث المنطقي الإسلامي فأنه يجب الإشاره إلى أنه من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية نقلت في العصر الأموى وأن الإتصال بالقساوسة في الأديرة كان له أثر على المنطق اليوناني أثر في هذه المارس.

كذلك يكمن القول أن الأثر الرواقى كان قد إنتقل عن طريق صابئة حران - وهى فرقة أفلاطونية أيضاً - كذلك دخل هذه الأثر عن طريق المتأخرين من شراح الأورجانون القديم .

أما عن الشكاك فقد عرف المسلمون حججهم - وقد إمتلأت كتب الكلام والفلسفة بآرتهم - فالطوسى مثلا يطلق إسم و العنادية » ومن العناد - على السوفسطائية واللاأدرية على الشكاك (راجع تعليقات الرطوسي على محصل العلوم للرازي ، ص ٢ تعليقات) .

ونما يلغت الإنتباه أن و آسين بلاسيوس » يذكر أن كتاب التهافت للغقية المتصوف أبو حامد الغزالي لبس معظمة إلا ترديداً لكتب و أسكوتس أمبيريقوس » غير أن البيهقي يذكر أن التهافت مستمد من كتاب ألفة يحيى النحوي الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون - (راجع السهرزوري في نزهة الأرواح ورضة الافراح لرحة ١٨٧).

أما عن منطق الشراح اليونان متقدميهم والمتأخرين منهم فقد عرفهم العالم الإسلامي - وقد عرف المسلمون و ثبوقرسطس » و و أديوس » وعرف القضايا والأقيسة الشرطية والحملية وغيرها من ضروب المنطق.

ولقد إنقسم المسلمون إزاء المنطق إلى الأقسام ثلاثة . فأما الفلاسفة المسلمون فلم يكونوا إلا شرحاً للتراث اليوناني وقد قبلوا المنطق كوحدة فكرية كاملة راعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع .

وأما المتكلمون فلم يقبلوا المنطق الإسطى وكذلك فعل الأصوليون ووقف الفقها -موقفاً عدائياً من المنطق - كما فعل (إبن تيمية) ثم أن الصوفية على ما ببدو قد حاربوا المنطق فهاجم السهرودي المنطق الأرسطى ، وقام بحاوله لإختصارة .

مبحث التصورات

كان المسلمون في الغالب شراحا أو ملخصين لمنطق أرسطو ومع ذلك فقد حاولا جاهدين أن يكونوا لهم منهجهم - لذلك فعندما راحوا بدرسون « التصور » بإعتياره إدراك للفرد لاحظوا أن المفرد متعلق بالألفاظ - بعني أن المفرد ليس إلا لفظا - من هنا وجد المسلمون منهجهم الذي ينشدون في دراستة الأفاظ دراسة واسعة لم تقف عند حد الدراسات الأرسطية - وهم لم يبحثوا اللفظ في ذاتة يل من حيث صلته بالمعاني - نجد هذا عند إبن سينا والفارابي والغزالي - وإن كان هناك من عارض هذا الاتجاه وقال أنها أبحاث لا تتصل بالمنطق بقدر إتصالها باللغة من مثال (أبور البركات البغدادي).

وفي بحثنا عن طريق المسلمين في هذا المضمار وجدنا أنهم ينظرون إلى اللفظ من أوجه خمسة :

- ١ دلالة اللفظ على المعنى .
- ٢ قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصوصه.
- ٣ النظر في اللفظ من حيث الإفراد والتركيب.
 - ٤ النظر إلى اللفظ في نفسه .
 - ٥ نسبة الألفاظ إلى المعاني .

وينظر فى دلالة اللفظ على المعنى - ودلالة اللفظ على المعنى الذى وضع له، ودلالة التضمن كدلالة البيت على الجدار أو السقف. دلالة اللزوم وهى تشير إلى لزوم شيئ آخر كدلالة مسمى الزوج على وجود الزوجة .

ويبدو أن المسلمين قد عرفوا مبحث الدلاله هذا عن طريق الرواقيون مع وجود فكرة أخرى عن علاقة اللفظ بالمعنى نحوياً لذلك يكون المنطق بحثاً عن المعنى الحيقيى ويسمى (مطابقة) وعلى جزء المعنى ويسمى (تضمن) وعلى لازم المعنى ويسمى (لزوم). وأما في النحو فللتحاة تعريف يخالف تعريف الفلاسقة فهم يعرفون المعنى من اللفظ المستخدم فية . فإن كان المعنى موضوع لفظة فالدلاله (مطابقة) وإن كان موضوعاً لجزء لفظة فالدلاله (تضمن) وإن كان المعنى مستخرج من اللفظ فهو إلتزام . ومن الممتنع عند أهل العربية إتحاد هذه الدلالات في إستعمال واحد كما هو الحال عند الناطقة .

أما القسمة الثانية فهى و قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه » أي (جزئي _ وكلي) .

والجزئى معروف عندهم بأنه ما يمنع تصوره وقوع الشركة فيه - والكلى ما لا ينع تصوره وقوع الشركة فيه (راجع الآمدى في الإحكام في أصول الأحكام هـ٢ ص٩٢). ومن المعروف أن تقسيم الفظ إلى كلى وجزئي هو تقسيم أرسطى الأصل دخل إلى الفكر الإسلامي وإن كان البعض قد أثار فيه مشاكل لغوية لم يبحثها أرسطو.

من أمثال - إضافة الألف واللام للإسم المفرد وما إذا كان يفيد الإستغراق والعدم - وقد إتفق الأصليون على الألف واللام المضافة للإسم المفرد يجعلة كلى بينما يرى المناطقة أن الأسم الكلى ليس محتاجا إلى قرينة زائدة فيه .

أن اللغويون يرون أن الإسم المفرد وعلة الإختلاف لا يقنضى الإستغراق لأنه موضوع بإزاء الموجودات الشخصية فهو صورة منها كأن أقول « الإنسان أو الرجل » .

أما المنطق الأرسطي فكلمة (إنسان) أو (الإنسان) مثال مجردللإتسان الجزئي أو هو تجريد لمجموعة الصفات التي تجعل منه إنسان فهو إذن كلي بذاتة.

وأما القسمة الثالثة فهى اللفظ من حيث إقراده وتركيبة والمقرد بدل جزء على جزء معناه والمركب مالا يدل جزء على جزء معناه والمركب مالا يدل جزء على جزء معناه (شرح سلم بحر العلوم - ص ٤٣) - ولم يتوقف المسلمون عند حد القسمة الأرسطية بل نراهم قد جعلوا القسمة ثلاثية بين مفرد ومركب ومؤلف ـ ثم ينقسم المركب إلى مركب إضافى (كفلام وزيد) - والمركب المقيد مثل (حيوان ناطق) فقيدتة صفة النطق . والمركب (الاسنادى) مثل زيد قائم .

ثم يأتى تحت المفرد (الإسم - والفعل - والحرف) وعمن لا شك فيه أننا نستطيع أن نقرر أن مثل هذه البحوث هي بحوث لغويه أكثر من كونها منطقية .

أما القسمة الرابعة للألفاظ فهى اللفظ فى نفسة وهى نتاج القسمة الثالثة التى أوصلت اللغويون والمناطقة إلى تقسيم اللفظ إلى إسم / وفعل / وحرف . وقد أهمل « أبن سينا » هذا التقسيم فى بعض مؤلفاته كالشفاء إلا أنه تناوله بالبحث فى كتاب «النجاه » (راجع إبن سينا، النجاه ص ١٦) وهر لم يبحثه فى باب التصورات إنما بحثه فى باب التصورات إنما بحثه فى باب القضايا - لأن القضية فى نظره تتكون من (أسم وفعل وحرف) - أو بمعنى منطقى (من إسم - كلمة - وأداه) . ولم يتوقف إبن سبنا عند حد البحث الأرسطى بل تجاوزه إلى الدراسات النحوية .

وتعريف اللفظ في نفسه « الإسم لفطة دالة بتواطق . مجرد عن الزمان وليس واحد من أجزاتها دالا على إنفراد) راجع شفاء إبن سينا - أي أن جزء من أجزاء الإسم لا يدل على شبئ - فإذا كان المراد أن تحدد معنى « إنسان » فاللفظ المحدد له هو «انسان » وليس جزء من هذا اللفظ.

ويلاحظ « أبن سينا » أنه ليس ضرورياً أن يكون كل فعل عندالنحاة كلمة عند المناطقة لأن المتكلم والمخاطب المضارع فعل عند النحاه بينما لا يكون كلمة عند المنامقة لأن المضارع غير الغائب مركب والمركب لا يكون كلمة .

ومن الدراسات الدخيله في الدراسات الإسلامية الدراسات المنطقية والتي تستند إلى المنطق اليوناني وهي دراسة (المحصل وغير المحصل) (وما هو قائم وما هو مصرف) فهي دراسات فارسية أو يونانية.

ويذكر أبر الصلت الدانى فى (تقويم الذهن) أن غير المحصل من الإسم والكلمة فغير موجود فى لساننا هذا إلا مبتدعا مولدا - ومعناه رفع الشيئ عما هو فيه كقولنا فى السماء لا خفيفة ولا ثقيلة - كما يلاحظ أن الكلمة القائمة ليس لها نظير فى اللغة العربية . ويضرب لذلك مثلاً إذا قلنا (زيد يمشى) نقصد أنه يمشى فى الحال وأحياناً يستعير العرب للزمن الحاضر الزمن الماضى كقولهم زيد و صح » أى أتاه البرء . وهكذا يحاول يحاول الشراح أن يدخلوا التقاسيم الأرسطية إلى المسائل اللغوية.

وأما التقسيم الخامس (نسبة الألفاظ إلى المعانى) هذا التقسيم أثر وتأثرت بالدراسات اللغوية العربية رغم أنة في الأصل من وضع أرسطو – وتكون نسبة الألفاظ إلى المعانى على النحو التالى :

- (١) إما متواطئة. (٢) مشتركة.
- (٣) مترادفة. (٤) متزايلة.

وتوسع المسلمون في هذا المبحث وكتب الأصوليون أبحاثاً في الترادف والإشتراك - ومنهم من أنكر الترادف ومنهم من لم ينكره.

أولاً؛ فأما الذين وافقوا على وجود الترادف فمنهم قبخز الدين الرازى في كتابة (المحصول) الذي أخذ يشرح أسباب قبول الترادف - فيراها:

- ١ . تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعيير وتكثير وسائلة وهو ما يسمية النحاه (الإفتتان).
- ٢ تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع وقد يحصل به التجنيس والتقابل
 والمطابقة .
 - ٣ تسهيل تأدية المقصود عند تساوى المعانى .

ثانيا: وأما اللذين أنكروا الترادف فلهم حججهم وهي على النحو التالي:

- ١ يؤدى إلى الإختلاف في الفهم فيعتذر التفاهم.
- للترادف يتضمن تعريف المعرف (وقد حاول الحكيم الترمذى ـ صوفى ـ إنكار الترادف كما حاول إثبات أنه ليس فى العربية مترادفات وهو ما أدى إلى خلاف بينه وبن الأحناف) .

الثاناً؛ وقد نحا بعض المتكلمين إلى حل المسألة حلاً وسطاً فقالوا أن الألفاظ المترادفة يشرح بعضها البعض ـ الجلى منها يشرح الخفى فهى ليست إلا نوعاً من الحد ـ لأن الحد هو تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح .

ونحن نلاحظ أن الذين إنكروا المترادف والمشترك هم من الأصوليين الذين تابعوا أرسطو ومع ذلك فلم يكن هذا التقسيم غريباً على المسلمين وهكذا أضاف المسلمين أبحاثاً إلى الأبحاث الرواقية والأرسطية بل ومزجوا كل هذا معاً.

سوف نتوسع في شرح ذلك عند ابن سينا والغزالي في متن الكتاب(١١).

⁽۱) للعزيد من المعلومات عن هذا الموضوع إرجع إلى كتاب الدمحتور إبراهيم إبراهيم ياسين، دراسات تطبيقية في المنطق ومناهيم البحث طبعة 1911م، من ص۲۲ إلى - 12.

منهج البحث عند السلمين

عندما تتحدث عن مناهج البحث نجد أن معظم الذين أرخوا للعلم الإنسانى يجمعون على أن مناهج البحث في مختلف العلوم ولبدة العصور الحديثة وهم يغفلون الإشارة إلى مناهج البحث الإسلامية وكأن المسلمين لم يكونوا من أصحاب التفكير المنهجى وهو أمر غير صحيح .

ونما يويد هذه الوجهة من النظر أن العقل الإنساني لا يمكن أن يفكر وأن يصل إلى نتائج دون أن يأخذ بمنهج يقوم عليه فكره ثم أننا لا يمكننا أن ننكر أن للفكر اليوناني القديم منهجاً بل مناهج يسير وفقاً لها لذلك يمكن القول بصفة عامة أن إستخدام المناهج التي يعتمد عليها المفكرون أمر ليس مقصور على جيل أو على أمة دون أخرى .

ونحن نستطيع أن نميز بين نوعين من المناهج جرت عادة الباحثون على رد أتماط التفكير إليها وهما المنهج التلقائي والمنهج الإدراكي .

١ - أما المنهج التلقائي فهو الذي يزاوله أغلب الناس ذلك أن كل واحد منهم له طريقته في الوصول إلى نتائج من عمله - أو أنه يسلك طريقاً ثابتاً في القيام بهذا العمل من أجل بلوغ أهدافه - وهم جميعاً يعملون طبقاً لتكيف الظروف في اللحظات التي يارسون فيها أعمالهم أي أنهم لا يستخدمون « المنهج التجريبي » أو « التجريب العقلي » .

والمنهج التلقائي يؤدي إلى نتائج صحيحة . فالعقل السليم يستطيع أن يصل إلى الحقيقة في نطاق البحث الذي يقوم به دون أن يكون على علم بقواعد الإستدلال .

للنهج الإدراكى أو التأملى ويقضى فيه الإنسان فترة من التأمل الذاتى ثم يحلل
 ويركب ، ويفصل ويقسم ويجمع ويعرف كيفية التخلص من الأخطاء وكيفية التحقق
 من صواب النتائج .

والحقيقة أن المنهج و الإدراكي يتكون حين يبدأ الإنسان في البحث عن قواعد يضبط بها المنهج التلقائي - فهو منهج شعوري يمكن الباحث من إيجاد مجموعة من النظم والقواعد التي يستخدمها قبل أن يشرع في بحث شبيء ما يشرط أن يكون هدف الباحث إستخلاص حقيقة شبيء ما - ولذا فالمهنج هو كافة النظم والأساليب والقواعد التي يتبعها الباحث في بحثه عن الحقيقة في أي علم من العلوم أو في أي فرع من فروع المعرفة الإنسانية فإذا كان الأمر على هذا النحو فهل يمكن القول أن أمة واحدة من الأمم هي واضعة مناهج البحث - وهل يمكن القول أن البونان دون أمم الشرق جميعة كان لهم البحث ؟

الواقع أن العرب كانوا أصحاب مناهج للبحث وصلت إلى أغوار عميقة في العلم التجريبي . بل لعله يمكن القول مع الأستاذ الدكتور المرحوم على سامى النشار أنه لم تضع أمة من الأمم أو مفكروا وعلماء أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبي أو الإستقرائي كمنهج .

وإذا كان من المسلم به أن المنهج هو المعبر عن روح الحضارة في أمة من الأمم. فإنه يجب الإعتراف أن الحضارة اليونانية كانت حضارة تقوم على التأمل وتحتقر التجرية ولم يكن هناك تقديراً للتجرية لأنها خاصة بالعمل والعمل خاص بطبقة العبيد ، بل كل ما هنالك هو التأمل والتجريد والنظر وهي أمور يارسها المفكر بصفة خاصة .

فإذا ما حاولنا البحث عن المنهج الذي يمثل روح الحضارة الإسلامية فإنه من المهم أن تتعرف على أربعة أنواع من المناهج قدمها « أندرية لالاند » مؤرخ العلم التجريبي .

١ . المنهج الإستدلالي ٢ . المنهج الإستقرائي

٣ ـ المنهج التكويني أو الإستردادي ٤ ـ المنهج الجدلي

وتكرن المنازعة بين المنهج الإستدلالي والمنهج الإستقرائي بصفة خاصة ذلك أن المنهج الإستقرائي كان وسيلة الحضارة الأوربية كي تنهض وتنتج الحياة العلمية الحديثة. ويتابع أندرية الالاند في كتابه النظريات الإستقرائية والتجربية تطور هذا المنهج إبتدا الم من روجر بيكون في إواخر العصر الوسيط وزملائه أحد رجال عصر النهضة ، وراموس في القرن ١٦ ، ثم فرنسيس بيكون في كتابة الآلة الجديدة أو « الأرجانون » وفي هذا الكتاب صياغة أول صورة لمنهج تجريبي منتظم : .

ولقد بلغ المنهج التجريبي أعلى مستوى له على يد جون ستيوارت مل فى كتابه نظام المنطق - وبسبب هذا الكتاب إنتقلت أوربا إنتقالاً كلياً إلى التجريب العلمى والمنهج الإستقرائي .

وأما فيما يتعلق بالمنهج التجريبي الإسلامي فهناك من أنكر وجود مثل هذا المنهج وهناك من أقر وجوده .

إلا أن المنهج التجريبي الإسلامي يعد من المناهج « الإداركية » أو التأملية .

ويبدأ المسلمون بجبحث في الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسططاليسي فالحد عند المسلمين ليس هو المعرف للماهية أو للذات إنما هو القول المسلمين ليس هو المعرف للماهية أو للذات إنما هو القول المسلمين لإسم الحد وصفته عند مستعمله أو أنه يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، فرصل المسلمون إذن إلى فكرة الخواص ، وهي الفكرة التي صبغت المنطق الإستقرائي الحديث بصبغتها الخاص، وسيأخذ بهذه الفكرة جون ستيوارت مل وغيره من المفكرين التتجريبيين ، وإن من الواضح أنه لا يكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد في المنطق التجريبي ، وهذا يفسر لنا سر حملتهم الكبرى على التعريف الأرسططاليسي ومحاولة نقضه من جميع وجوهه ، سواء كان ذلك من ناحية تكوينه ، ومن ناحية إستناده على مذهب العلل وإعتبار الجنس حد الماهية والفصل علتها الضرورية فكان المسلمون هنا إسمين حسيين تجريبيين قبل جون إستيوارت مل وغيره (راجع على سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٣٩).

قإذا كان هذا هو رأى المسلمين في الحد والتعريف قإن لهم رأياً آخر في العنصر الثاني من عناصر المنطق الشكلي وهو القضية ، فالمسلمون ينكون القضية الكلمة

إنكاراً والقضية الكلية هي مادة البرهان عند أرسطو . وهي ليست كذلك عند المسلمين . فالإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل القضية الكلية والقضية الكلية ما هي إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها .

والقضية الوحيدة التى يعترف بها مفكروا الإسلام هى القضية الجزئية التى لا ستحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس، أى بين أفراد . وليس من الضرورى أن يكون بين الأفزاد علاقات ضرورية مطلقة . وهى ميزة القضية الكلية .

ولقد توصل المسلمين إلى مبحث إستقرائي أو إستدلالي لا ينتقل فيه الحكم العقلى من حكم كلى إلى أحكام جزئية كما كان يفعل أرسطو . فالمنهج الإسلامي ينتقل فيه الحكم من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى لوجود مناسبة جامعة بينهما . والعقل يعرف بما فيه مناسب للأشياء وهو يؤلف بينها في تراكيب ، ويجمع بينها في سياق واحد إذا توفرت المناسبة الجامعة بين الأشياء لتعطى في النهاية واحداً أو كلياً .

وإذا كان القياس الأرسطى موصل إلى الظن فإن القياس الإسلامى الذى يقيس الغائب على الشاهد يوصل إلى البقين ،فالقياس عند الأصوليين المسلمين راجع إلى إستقراء علمى دقيق قائم على فكرتين أو قانونين : .

١ . فكرة العلية التي تقول أن لكل معلول علة .

٢ ـ الإضطراد في وقوع الحوادث أي أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول ـ وهو قانون الإضطراد ـ وتفسيره أن العلة وجدت تحت نفس المعلول وهكذا يكون منهج البحث الإسلامي قد قام على نفس الدعامتين اللتين أقام عليهما جون إستهراءه العلمي وهما قانون العلية وقانون الإضطراد .

والعلية الإسلامية تقوم على أركان أربعة هي : -

أ الأصل ب الفرع جد العلة د الحكم

- ١ . فأما الأصل قهو ما عرف بنفسه وهو ما تفرغ عنه غيره .
 - ٢ . وأما العلة فهي الوصف الجامع بين الأصل والفرع .
 - ٣ . وأما الفرع فهو نقيض الأصل أو ما تفرغ عنه .
 - ٤ ـ وأما الحكم فهو ماثبت للفرع مجد ثبوته للأصل .

وهكذا فهم المسلمون العلة لا على طريقة أرسطو بإعتبارها علاقة ضرورية بل هي تعاقب حادثين ـ أحدهما بعد أخر فأصطلح على الأول علة والآخر معلولاً وهو الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ، دليل العلية هو العادة ـ واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا مبدأ العلية .

وبحث المسلمون موضوع العلية بحثاً علمياً سابقاً على هيوم وجون إستيوارت مل قهم يقولون بإضطراد العلة ، ودورانها ، وإنعكاسها .

- ١ إضطراد العلة تدور العلة مع الحكم وجوداً وعدماً أى أنه كلما وجدت العلة وجد
 الحكم . ويذكرنا هذا بجدأ التلازم في الوقوع عند جون إستيوارت مل .
- ٢ ـ أن تكون العلة منعكسة ،أى أنه كلما إنتفت العلة إنتفى الحكم أى تدور العلة مع
 الحكم عدماً فكلما إختفى إختفت كما يقول التلمسانى فى مفتاح الأصول .
- ٣ . الدوران ـ دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً أي إذا وجدت العلة وجد المعلول والعكس ـ ويعبرون عن هذا بما يقوله القرافي في كتابه عن نفاتس المحصول «الدورانات عين التجرية وقد تكثر التجرية فتفيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك» أو بما جاء في شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع « الدورانات الدالة عليه المدار كثيرة جداً تفوق الإحصاء ذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما ثبتت بالتجرية وهي : الدوران بعينه » .
- ٤ ـ تنقيع المناط ـ وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن
 الإعتبار بالإجتها ، ونياط الحكم بالباقي وحاصلة الإجتهاد في الحذف والتعيين -

أو بعنى اخر - يكون بنتقيح الناط على علتين هما الحذف - والثانية هى التعيين أن تكون أوصافاً في محل الحكم فيحذف بعضها عن الإعتبار بالإجتهاد ، ويناط الحكم بالباقي وحاصله الإجتهاد في الحذف والتعيين .

والواقع أن المسلمين والعرب كانوا على علم بناهج البحث في كافة العلوم سواء كان ذلك في مجال علوم الحديث والفقه والكلام، أو في مجال الطب والكيمياء والفلك فالرثائق تثبت أنهم إستخدموا طرق التحقيق التجريبية في كافة أبحاثهم.

(ب)التفكيرالعلمي عندالعرب

يبدأ تاريخ للعلم عند العرب بهجرة المكتبة اليونانية الاسكندراية إلى بغداد ثم أعقبتها هجرة أخرى من إيران – وهجرة ثالثة من الهند والسند تحمل الكثير من آراء الهندد في الطب والقلك والرياضيات ويمكن القول أن معرفة الكثير عن علوم الهند من خلال كتاب البيروني تحقيق ما للهند من مقوله، فقد قام البيروني بقارنه العلوم الهندية من طب وفلك ورياضيات بتراث البونان العلمي ثم قارن كل هذا بتراث المسلمين – وقد توصل إلى نتائج هامة على النحو التالى:

كان لدى الهنود علم جزئى متقدم ولكن لا يربطة رباط علمى أو منهجى - ولم يعثر البيرونى لدى الهنود على مطرية فى العلم، أو فى البرهان دون مقدمات اليقين اليونانية التى وقف الهنود حيالها ميهورين مسحورين.

فإذا أردنا الحديث عن فضل العرب فى مجال الفلسفة وجدنا العلماء فى الغرب يتحدثون عن علم عربى لا فلسفة عربية فهم لا يستطيعوا إنكار العلم العربى .وإغا أنكرو الفلسفة العربية ونحن نعلم أن أفكار الحسن بن الهيثم عاشت فيأروبا إلى زمان ليس ببعيد عنا كما نعلم أن أبحاث الطوسى فى الرياضيات وتناوله بهندسة أقليدس ومصادراته، كانت موضع تناول علماء أوربا لزمن طوبل .كذلك بقى كتاب القانون فى الطب لابن سينا مرجعا أساسياً فى كليات الطب فى أوربا حنى القرن السابع عشر.

والباحث المدقق يستطبع أن يقف على ما قاله مؤرخ الحضارات چورج سارتون في كتابة مقدمة في تاريخ العلم Mitroduction to the History Secience وهو الكتاب الذي عرض فيه لأهمية العلم العربي في العصور الوسطى ، والذي قرر فيه أن أعظم النتائج العلمية لمدة أربع قرون إنما كانت صادرة عن العبقرية الإسلامية. كما أن الأبحاث العلمية قي ذلك الوقت كانت قد تمت باللغة العربية التي كانت لغة العلم. وسوف نعرض فى الصفحات التالبة لنمازج من علماء العرب الذين إعتدوا إلى كثير من الحقائق العلمية، والذين قدموا خدمات جليلة للعالم ولمنهج البحث العلمى التطبيقي. التطبيقي.

(۱)جابربن حيان ^(۱).

إستخدم جابر بن حيان كميائي العرب منهجاً علمياً يعتمد على التدريب أو الدرية التى تعنى عنده التجرية وفالصانع الدرب يحدّق» ويعنى يتفوق» وغير درب يعطل – وقد إستخدم أبن حيان لفظ التجرية كما استخدم كلمة الامتحان (ويراجع في هذا كتاب الخواص الكبير لجابر بين حيان) – وكان أمام «جابر بن حيان» طريقتين فإما القياس والبرهان (منطق أرسطو) وإما قياس الغائب على الشاهد على الغائب على الشاهد على المناف على النام على الشاهد على الشاهد على الساهد على المناهد على المناهد على البحث في كيفية الإستدلال والإستباط أن تعلق بشيء إما يكون بقياس الشاهد على الفائب ثلاثة أوجه:

أ - المجانسة. ب - مجرى العادة.

جـ - الآثار.

أ- دلالة الجانسة،

ويطلق عليها وجابر بن حيان» الأغوذج حيث يقوم على أساس مقارنة أغوذج جزئى بأغوذج اخر أو بنماذج أخرى للتوصل إلى حكم كلى، ونحن نرى جابر أن هذا يطابق ما يسمى «بالواقع المختارة» فى النهج الاستقرائى المعاصر ويرى جابر أن هذه الدلاله احتماليه ظنية بالرغم من أن جماعة من المتكلمين كانوا قد اعتقدوا أنها دلالة بقينية وهى عند جابر بن حيان غير إضطرارية فيقول فى كتاب التصريف ص ١٥٥، « وكتاب القديم ص ٤٥٥» ذلك أن هذا الشئ الذى هو الأغوذج مثلاً لا يوجب وجود شيئ آخر من جنسة حكمة فى الجواهر والطبيعة».

⁽١) راجع جابر بن حيان، كتاب التصريف ص ٤١٥، وكذلك كتاب القديم ص ٥٤٣.

كما أن «جابر» يقرر إحتمالية التجربة وظنيتها، ويبين أنه أوضح تجريبياً هذه الحقائق التى ذكرها بتطبيق موضح فى كتبة مثل الطب، والأربعة الأحجار، والتجمع والميدان، والميزان، ويتحدث جابر عن جمع التجارب ويناقشها ويدرس أسبابها على الدوام وفى هذه الحاله « يخرج العلم منها وينقدح» ولعلة قصد بهذا الوصول إلى الدقة فى القياس الكمى وفى هذه الحاله يصل إلى العلم الاضطراري الواجب « الحتمى» وهو يؤكد فكرة سالمن» حين يرفض فكرة أصحاب « الزغوزج» التي تذهب إلى أن الكل والجزء متضايقان يقتضى وجود أحدهما وجود الآخر – وأبن حيان لا ينكر مفهوم «التضايف» ولكنة يصر على إثبات أن هذا الشئ جزئى وبعضى لأنه من المكن أن يكرن هذا الشيخ الذي وأستدلوا به هو كل ما فى الوجود من هذا الشيخ.

أما متى يكون الاستدلال صحيحا فهو لا يتم إلا بعد الاستدلال على جزئبة الجزء ثم الاستدلال على أن الآخر جزئى من جنسة، أو كلى الشئ الدى يكون الجزئى بعضا منه وفى هذه الحاله يكون الاستدلال صحيحا يقينا إضراريا وأن لم يكن كذلك لم يكن صحيحا إضطراريا.

ويبدر أن جابر بن حيان لن يتنبة إلى أن علماء أصول الفقة كانو يقرون أن دلاله هذا القياس طننية إحتمالية الأمر الذى دفعة أن يربطه بفكرة الكم ويصر على أن نتائجة ظنية إحتمالية إذا لم تستخدم قكرة الكم.

(ب)دلالهمجرىالعادة:

العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقوله عند الطبائع السليمة كما جاء في «كشاف إصطلاحات الفنون» ومؤدى هذه الفكرة عند الفقهاء والمنعليمين أنهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة فطنوا إلى أنهم إذا شاهدو هذه الحادثة مرة أخرى ستعقبها أو تقترن بها دون تحقيق علاقة ضرورية بين الأثنين وإذا كان هذا هو منحى الأصوليون فقد تابعهم « جابر بن حيان» في هذا لقولة « وأما المتعلق المأخوذ من مجرى العادة فإنه ليس فية علم يقين واجب إضطرارى برهاني أصلا

بل وهو القياس الاستقرائي صراحة وإن كان يقصد القياس بينهما مسلك العادة أي أستقراء وهو يسمى بأستقراء النظائر وقد فطن «جابر بن حيان» إلى أن قوة هذا الاستقراء وضعفه إنما تكون بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقلتها. وكذلك فقد يؤدى هذا الاستقراء إلى اليقين في ظن جابر إذا لم يوجد في ما يسبقه أمر واحد مخالف كما يذكر في كتاب التصريف.

ويذكر اللاكتور « زكى نجيب محمود» أن «جاير ين حيان» من رجال المنهج العلمي في العصور الحديثة لسبين : .

أولهما : إشارة إلى ميل النفس البشرية إلى تكرار الحادثة التي فكآغا الاستدلال الاستقرائي مبنى على إستعداد فطرى - وهذا المبدأ موجود عند جون ستيوررت مل . وثانيهما : إذهاد درجة إحتمال الترقم كلما زاد تكرار الحوادث .

ويرى جابر أن منهج الاستدلال بالآثار هو منهج أيضاً لقياس الغائب على الشاهد وهو لا يصل إلى البقين وهو يستخدم هذا النوع من الاستدلال بالاضافة إلى الاستدلال بجرى العادة ليدلل على أن الأجداد رصدوا عالم الأخلاق بدليل، ما وصل البنا من إثارهم.

(ج)الاستدلال بالأثار؛

إن ما يقصده «جابر بن حيان» بالآثار هو الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السماع أو الروابة - يورى جابر أن هناك أوائل وثوان فى العقل أما الأوائل فلا يشك فى شيئ منها ولا يطلب عليها برهنة ولا دليل ، وأما الشوانى فتستوفى من الأول يدلالته ولكن كيف يتوصل جابر إلى هذه الدلائل إنه يتوصل إليها بالحدس . والحدوس عيان والعيان يقوم البرهان على صدقه، أى الدليل على صدقه، والعيان عيان الأنبياء وظفائهم من أئمة أهل البيت، هؤلاء هم آصحاب الأوائل، أصحاب العيان والمدوس

⁽ ۱) د . على سامى النشار ، مناهج البحث عند المسلمين ، ودار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٤ . ٣٣٥

وهم حملة الآثار، فالآثار طريق البقين - وجابر ينحو منحاً شبعياً أصيلاً إذ ينسب كتبه وكمباه لجعفر الصادق إمام الأثمة وصاحب العيان والعلم الدينيي (وهذا فيه الكثير من الإثار الصوفية الشبعية).

(٢) الحسن بن الهيثم ومنهجه العلمي التجريبي

A1.Y .- 48.11

بعد الحسن بن الهيشم أكبر عالم رياضى وكبيعى فى العصور الوسطى، وتعد نظرياتة فى نظرياته فى البصريات مرجعاً هاماً فى هذا المبحث حتى الآن ، وتعد نظرياتة فى المبصريات مرجعا هاما فى هذ المبحث حتى الآن ويذهب مصطفى نظيف أول من كتب عن « لبن الهيشم» بشكل عملى فى مصر إلى أنالعالم العربى يحب أن يحل محل روجر بيكون وكوربيكوس ، وليرناود دافنشى وكلبر وغيرهم من حيث الأهمية والشهرة.

وقد استخدم ابن العيشم منهجا إستقرائيا فيقول نبتدى البحث بالاستقراء ما يخص البصر في حال الأبصار ، وما هر مصطر لا يتغيز وظاهر لا يثنية من كيفية الاحساس ثم نترقى في البحث والمقايس على التدرج والترتيب، مع أنتقائة المقدمات والتحفظ في التائج مجعل غرضنا في جميع ما نستقر به ونتصفحة رستعمال العدل لا اتباع العوى ونتحرى في سائر ما غيزة وننتقدة طلب الحق ، لا الميل مع الآراء فعلنا نصل بهذا الطريق إلى الحق. ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية وهو تقديم لأستقرل، على القياس.

وقد حدد ابن الهيثم الغرض من البحث العلمى وهو الوصول إلى الحقيقة وعلى الباحث أن يتوخى الدقة ولا يميل للهوى أو العاطفة - كذلك نراه يأخذ بمبدآ علمى حديث وهو و اللاحتمية» أو عدم ثبات الحقيقة العلمية بل هى فى نظرة متغيرة ثابتة

- وقد يكون أبن الهيثم في نظرنا قد فاق فرنسيس بيكون من حيث القدرة والأصاله في قهم المنهج الاستقرائي التجريبي - فقد أستخدم التجرية وأطلق عليهت اسم والاعتبار - والنجرب عو المعتبر - رسمي الاثبات بالتجرية عندة إثباتا بالاعتبار كذلك يستخدم القياس في الكثير من المواضيع يستنبط به القوانين العلمية.

والواقع أن إبن الهيئم كان متاثرا في منهجة بالفقهاء والمتكلنيم والاصولين.ويعتبر كتاب و المناظوى لأبن الهيئم ثورة في علم البصريات - فهو لم يستخدم المناهج السابقة علية، بل رفض عدداً من نظريات بطليموس أن الرؤية تتم بواسطة زشعة تنبعث من العين إلى الجسم المرئي - وظلت هذه النظرية وأبطالها تماما عندما بين أن الرؤية تتم بواسطة الأشعة التي تنبعث من الجسم المرئي بإتجاه عين المبصر؟ وهكذا ادارك العالم كلة أنه لا يمكن رؤية لا يمكن رؤية جسم لا يصدر الضوء وتبين أنه لو كانت العين هي التي تصدر أشعة تمكن من رؤية لكان في إمكاننا جسم معتم في الظلام.

وقد اعتمد العلم الحديث نطرية إبن الهيثم وتجاهل نطرية بطليموس.

كذلك لا حظ أبن الهيشم أن الشعاع الضوئي ينشر في خط مستقيم ضمن وسط متجانس nileu homogene) ، والواقع أننا إذا وضعنا شمعة مضاءة أمام جذار مقتوب فلا يمكن رؤيتها من الجهة للجدار إلا كانت العين والثقب وشعاع الشمعة تقم جميعها على خط مستقيم.

كذلك إكتشف ابن الهيثم ظاهرة إنعكاس الضوء، وإنحراف الأشعة وانكسارها وانحراف الصورة عن مكانها في حاله مرور الشعاع الضوئي إلى وسط غير متجانس

معه refraction كذلك إكتشف إن الإنحراف يكون معدوما إذا مرت الأشعة الضوئية في زاوية من وسط إلى رسط غير متجانس معة.وقد وضع إبن الهيثم بحوثا

⁽١) يوسف فرحات، علماء العرب، جنيف ١٩٨٦، ص ١٠٧ – ١١٦.

بتمبير العدسات بما مهد لإستعمال العدسات المتنوعة في معالجة عبوب ما يستخدم البوم في النظارات المعدلة لطول النظر أو قصيرة .

ومن الرموز العلمية الخطيرة التى إكتشفها إبن الهيثم أنه تمكن من وصف العين وقام بشرح تشريحها تشريحا كاملا. وقد انتقلت مصطلحاته التى أطلقها على أجزاء العين إلي أوربا وأخذها عنة العلماء هناك مثل الشبكة Retine والقرنية Cornee السائل الزجاجى humerur Vitreuse وقد أشارت دوائر المعروف العلمية إلى اكتشاف «أبن الهيثم».

وقد توصل إبن الهيثم أيضا إلى ما عرف عنه « بالوهم البصرى» ومؤداه أن المبصرات المتصلة بنظر المبصر بجسم مرثى تكون أبعد من المبصرات المتصلة بنظر المبصر بجسم غير مرثى حتى ولو كانت الأولى تقع على مسافة أقل من الثانية فنحن نرى القمر أقرب إلينا من مدينة تقع على مرثى البصر وتعمل فيها الأرض كوسيط مرئي يصل بينها وبين عين المبصر بينما ببدو القمر قريباً لو أن الوسيط غير مرثى.

لهذا السبب لا يمكن المقارنة بين الأبعاد التي تفصل عيننا عن المراكز التي يشغلها أحد الكواكب في دورتة - فالبرغم من رؤيتة أقرب عندما يكون فوق رؤسنا للا أن أبعادة كلها تكون متساوية سواء كان فوقنا أو شمالاً أو يينا إذا كانت عيوننا المبصرة في مركز حركتة الدائرية.

التفكير العلمي وخصائصة عند، أبن الهيثم،:

انت المعرفة بالنسبة لابن الهيثم غاية لذلك كان لدبة فضول علمي لا ينبثق من غاية نفعية وإنما كان مصدرة حب العلم

٢ - كذلك كان يتحذ من الشك المنهجى طريقاً له - فلا يسهم بصحة رأى إلا
 بعد أن يقتنع بصحتة.

 ٣ - كان يلجأ في أبحاثة للواقع ويفسر الظواهر الطبيعية بأسباب علمية لا غيبية ميتافيزيقية.

٤ - كان يسعى إلى الحقيقة متجردا من العقائد المورثة أو الميول العاطفية، وبلجأ الحقيقة عتدة لا يكون إلا من خلال معالجة المحسوسات معالجة عقلية ، ويلجأ ابن الهيشم إلى التجرية ليحدث مثيلا صناعيا للظاهرة التي يرغب في تفسيرها عندما تضن الطبيعة بتفسير لها وهذا هو الأختيار (١٠).

وهكذا يبدو المنهج العلمي هند أبن الهيشم منهجاً من مناهج البحث المتقدمة والتي تجمع بين الجانب النظري وطرق القياس والإستنباط والمنهج التجريبي كما هو معروف الآن.

⁽١) راجع يوسف قرحات و الذكتور ۽ علماء العرب ، إعداد چينيف ١٩٨٦، ص ١٠٧ إلى ١١٦.

(٣) اين سينا ومنهج البحث في الطب

الواقع أن الباحث الذي ينشد بيان المنهج العلمي في مجال الطب عند الفلاسفة الأطباء ، ولا نظن أن درسات مركزه حول منهج البحث العلمي الطبي قد توافرت لدينا حتى الان .

وبالرغم من أن المحاولات التي بذلت في هذا المجال هامه وضرورية خصوصاً ماقدمه إدوارد بسراون Edward Browne فسي كتاب (الطبالعوبي) 299. Cambnidge Arabian, 1929. وكذلك المؤلف الذي قدمه «فليدنج كرسون» بعنوان - مقدمة في تاريخ الطب.

بالرغم من هذه المؤلفات الرائدة إلا أن دراسة المنهج العلمي الطبي يبقى في أمس الحاجة إلى أعادة النظر حتى يتمكن العرب من إبراز منهجهم الطبي.

والواقع أن ما ذكرة المسعودى في كتابه «مروج الذهب» فى الحكاية التى جرى ذكرها على لسان الخليفة «الواثق» والتى كان يسأل فيها الفلاسفة والأطباء قائلاً « أحببت أن أعلم كيفية إدراك علم الطب ومأخذ أصوله. زذلك بالحس أم بالقياس والسنة؟؟ أم يدرك بأواثل العقل أم علم ذلك وطريقة يدرك من جهة السمع ؟؟».

والواقع أن العرب قد عرفوا الغايه من علم الطب في تدبير الأجساد وحفظ الصحة الموجودة في الأبدان الصحيحة واجتلابها للعليل ، وهو ما يرددة ابن سينا في كتاب القانون إذ يقول « إن الطب علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ودول لتحفظ صحة حاصلة وتستدد (المه (٢).

لله المحاولة المحاول

⁽۱) راجع منهج البحث العلمي عند العرب، جلال محمد عبد الحميد موسى ، بيروت ١٩٨٨. (1) Carrison "Feilding" :Introduction to the History of Medicune

⁽²⁾ Donald Campel Arabian Medicine and its Infuece on the Middle ages London, 1920.

وهو بهنا بين أهم خصائص المنهج البحثى في الطب وغاية هذا العلم في حفظ الأجساد من الأمراض طالما كانت سليمة، أو محاولة إبرتها من عللها بالملاج ان أصابها المرض - وهو منهج في الوقاية والعلاج في آن واحد.

ويذكر، أبن القف فى - الأصول فى شرح الفصول عندما يتعرض لصناعة الطب يقول - الصناعة طويلة والوقت ضيق والتجربة خطيرة وهنا نتبين أن التجربة أصل من أصول البحث العملى فى الطب.

ومن مبادئ العلاج الطبى فى هذا المنهج أن الضدين لا يجتمعان أبدأ ولذا فإن كان المرض حاراً كان العلاج بارداً، مثل ذلك الحمى التى يطفأ نارها بالماء البارد، وأن كان المريض بارداً فيعاج بالحار ، كذلك ومن مبادئهم فى العلاج عدم الأستدلال على الأمر الخفى بالأمر الظاهر، فالأمور الظاهرة لا تفيد فى كل الأحوال علاج الأحوال الحقية، ولذلك يحذر الطبيب من إستنتاج علاجة لمجرد الظواهر(١١).

والسؤال عن أهمية دراسة الطب العربى برغم تقدم علم الطب الحديث يمكن الإجابه علية من خلال تتبع رحله البحث الطبى عند عظما - الأطباء العرب كالرازى وابن سينا. ويتخذون إتجاهين ، عارسون وأكاديميون ومدرسيون، يمثل الإتجاه الأول، الرزاى ويمثل الإتجاه الثانى ابن سينا (٧).

وتظهر الآن أهمية هذه الدراسة تكمن في أن نظرية الأخلاط ظلت هي النظرية الأساسية في العلاج حتى تم إكتشاف الجراثيم ونشأ علم البكترلوچي وعرف نظرية العدوى أو إنتقال الأمراض بإنتشار الجراثيم

وبالرغم من أن بعض الباحثين برون أن نظرية الأخلاط التى بنيت على أساس من النظر الفلسفى التأملى لازلت تحتفظ بمصداقية عالية دلك أن البحوث الحديثة أثبتت أن الجسم بتركيبه اللاظلى وأن الغدد الصماء والجهاز العصبى يستجيب إلى

⁽٢) راجع ابن سينا في القانون - طبعة روما - ١٥٩٣م، ص ١٠

⁽١) راجع المعودي - في مروج الذهب، ص ٧٥، ١٧٦

مختلف التأثيرات الحارجية ، بالرغم من هذا - فإن تظريات العلاج العربى ظلب تعتمد في أساسياتها علي النظريات التي سادت لدى الفلاسفة والأطباء اليونانيون ، حتى ولو رفض بعض نظريات أبقراط ، وجالينوس.

ونعن نرى أن الرازى كان متأثراً تأثيراً كبيراً بالطب اليونانى فتراه فى مواضع كثيرة بذكر أسماء الأطباء اليونان يقول و قال جالينوس: سقط رجل عن دابة قصك صلبة الأرض قلما كان اليوم الثالث ضعف صوته وفى اليوم الرابع انقطع البتة واسترخت رجلاه ، ولم تنل يدية آفه لأن عصبها يجينها من نخاع العنق و ثم يقول فى موضع اخر» إن من عرفت منابت العصب الجائي إلى عضو من الأعضاء سهل علاحة «(١).

وبالرغم من أن العصور الوسطى كانت عصور ظلام فقد كان من الصعب على العلماء الجهر بآراء جديدة لأن هذا كان يعد مخالفا لآراء أرسطو وهو تجديف بالرغم من هذا فإننا نقرأ لماكس ما يرهوف ٢) ثلاثة وثلاثون ملاحظة طبية يواسطة الرازى.

كذلك أمكن الوصول إلى موطن الداء وتشخيصة . كذلك معرفة الدواء.

ولقد إعتمدت المدرسة الإبقراطية التجربية نظاما للبحث يقوم علي القياس والملاحظة والتجرية كدعائم أساسية لهذا المنهج.

ولقد كان رأى «جالينوس» قائما على أن القياس الذى يستعمل النجرية ويقيمها مقام المقدمات يعد بطلاً.

والسؤال الآن ما هي الأصول التي تم إنتقائها من الطب البوناني لتصبح أساساً للطب العربي؟؟

⁽²⁾ Gorge Sarton: Introduction to the History of Science Vol.Ip.587 (۱) راجع کتاب الحاری ، للرازی ح ۱، ص 1، ق 1، م. ۶.

⁽²⁾ Max Meyrhof, Thitry Thee Clinical Observations by Rhozes Revies. Vol23 No. 66.

يتحدث حنين بن اسحق عن الأصول الطبية في كتابة المسائل في الطب - قيرى أن الطب قسمان - نظر وعمل.

وينقسم النظر وحدة إلى ثلاثة أقسام أساسية منها:

١ - النظر في الأمور الطبيعية.

٢ - والنظر في الأسباب

٣ - والنظر قى الدلائل وأما الأمور الطبيعية فهى الأركان - والأمزجه
 والأخلاط والأعضاء والقوى والأفعال والأرواح.

وأما الأركان أو العناصر فهى النار والهواء والماء والأرض، وهى نفسها العناصر اليونانية القديمة - عنصران ثقيلان وعنصران خفيفان . ولها صفات هى الحرارة فى النار والرطوبة فى الهواء، والبرودة فى الماء واليوبسة فى الأرض.

كما أن للمزاج أصناف تسعة هي المعتدل والحار والبارد ، والرطب و اليابس -ثم أمزجة مختلطة كالحار الرطب ، والحار اليابس، والبارد الرطب ، والبارد اليابس.

والأخلاط أربعة – هى البغلم، والدم والمرة الصفراء ، والمرة السوداء وهى الأمشاج وكل مختلط يقابلة عنصر من العناصر الأربعة وفصل من فصول السنة الأربعة فالصفراء تقابل النار وزمانة الصيف، والدم يقابل الهواء وزمانة الربيع، والبلغم يقابل الما وزمانة الشياء والسوداء يقابلها الأرض وزمانها الخريف (١٠).

والواقع أن ما يستفاد من عبارة المسعودي هو أن العلاج الطبي كان يمر مجرحلتين الأولى تتمثل في دراسة الأزمنة والأمكنة والعادات ونوع الأخلاط الزائدة.

وأما الجانب الثاني أو المرحلة الثانية في العلاج فكانت في تسجيل المشاهدات وإتقان الملاحظة والتعرف على الظاهرة، سواء في العلل الواقعة أو العلل التي تنذر بالوقوع، وهذا الجانب مرتبط بالجانب السابق ويهما معا تقع المعرفة بالداء.

⁽١) راجع أمسعودي، مروج الذهب، ص ١٧٦.

وكذلك أمكن استخراج الأدوية والعقاقير التى تعالج الأمراض، وهو يحصى ثلاثة وثلاثون ملاحظة طبية جديدة للرازى الطبيب فيجعل من ذلك عنوانا لكتابه الذى أغرنا آنفا.

ونما يثير الدهشة أن الرازي كان قد دعا إلى ما يشبه طريقة البحث المعاصر، حيث دعا المهتمين بالطب أن يجمعوا الثمين من الكتب الطبية وآن يقرأوها ثم يكتبوا كتبا خاصة بهم حتى لا يفوتهم شيئ بالأهمال أو النسيان يقول الرازى فى كتابة الفصول « إذا كنت معنيا بالصناعة فأكثر من جمع الكتب فى الطب ثم اعمل لنفسك كتابا قيكون كذلك كنزا عظيما وخزانة عامرة » (۱) فإذا ما تصفحنا كتابا آخرا للرازى بعنوان (فى محنة الطبيب وتعينة) نجد أنه أفاد المادة العلمية من «جالينوس» ألا أنه يوضع طريقتة فى دراسة الأمراض فيرشد طلاب الطب إلى طلب التعريف ثم العلة يقول «أطلب من كل مرض هذه الرؤس» المسمى التعريف أولا ومثاله أن نقول:

معني ذات الجنب هو اجتماع جمرة حارة مع وجع فى الأضلاع و ضيق فى النفس، وصلابة فى النبض وسعلة يابسة منذ أول الأمر ثم أطلب العلة والسبب، ومثال ذلك أن تعلم أن سببا ذات الجنب ورم حاد فى الغشاء المستبطن للأضلاع ثم أطلب من ينقسم بسببه أو نوعه أولا، ثم أطلب تفصيل كل قسم من الآخر ثم العلاج، ثم الإستعداد، ثم الاحتراس، ثم الأنزار (٢).

وهكذا يسجل الرازى ميله إلى الأخذ بمدأ العلية أو السببية الذى تأثر به العرب من خلال الكتب المنطقية اليونانية وخصوصاً المنطق الأرسطى.

⁽١) راجع أبو بكر الرازي، المرشد الفصل المنشور في مجلة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ٧٧٧، ص ١٣٤، ١٣٥٢.

⁽٢) راجع المرشد للرازى، ق ٣٥٠، ص ٢١٣ كذلك راجع ألبير إسكندر، الرازى و بحثة الطبيب، ص ٢٧١، ٢٥ العدد ٤٤٥ من مجلة امشرق، راجع أيضاً منهج البخث العلمى عند العرب الدكتور جلال محمد عبد الحميد موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٨م. ص ١٧٩، ١٨٠، ١٨١.

وقد إنتهى الرازى في منهجة التحريبي إلى أن التجرية وإن كانت نقضى بيقين ما يقع تحت االتحرية إلا أن نتاجها تبقى إحتمالية بالنسبة لما لا ساهد يقول في كتاب الحرّاص «ويحب أن تعلم أنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أور قبل لنا أو قرأناه ويعد أن إمتحناه وجريناه (١٠).

والتجربة عند الرازى تقصل بين الحق والباطل وعى علم له أصول وفروع لذلك «يجب علي الطبيب أن يكون قد تمكن من الأصول وقرأنا الفروع فإنه من غير هذين لا يصح له شيئ ولا بهتدى لأمر من الأمور في الصناعة (^{٢٧)}.

وإبن سينا ومنهجة الطبيء

١ - إبن سينا ومؤلفاتة:

هو « أبو على الحسن ابن سينا » الملقب بالسيخ الرئيس فيلسوف وطبيب وعالم، وعو أعظم فلاسفة الشرق وأطبائة - ولد في قرية أفسنة » الفراسية في صفر من (سنة . ٣٧٠ .). وتوفي في شعبات سنة (٤٢٧).

وقد خلف (لبن سينا نؤلفات عديدة في المنطق والفلسفة والشعر وتشتمل على كتاب العلم الكلى ، والعلم الألهى والعلم الرياضي والعلم الطبيعي. ومن كتب إبن سينا في الرياضيات - رساله الزاوية، إقليدس ،مختصر الإرقاطيفي، ومختصر علم العينة ومختصر المجسطى، ورسالع في بيان علة قيام الأرض في وسط السماء. ومن كتبة في الطبيعيات « الشفاء» «والنجاه» و«الإشاراتن» ورسالة في تافضاء ورسالة في البرق والرعد، ورساتلة في النبات والحيوان.

⁽١) راحع كناب الحواص الكبير لجابر بن حيان، منتخبات كراوس، ص ٢٣٧ ومنهم البحث العلمى عند العرب ، ص ١٨٧

⁽۲) راجع منهج البحث العلمي عند العرب ص ۱۸۳ ، نقلا عن الزازي، رسالة خطية رقم ۱۱۹ طب تيمور ص ۱۹۲ – ۱۸۶

واما في مجال الطب فلم بحز كتاب فى هذا المجال شهرة كما حازها كتاب «القانون» في الطب الذى ترجم إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر على يد وجيرارد يكريمونا » كما ترجم إلى العبرية و سنة ١٢٧٩ » في روما وقد طبع هذا الكتاب باللاتينية أكثر من مرة .

المنهج العلمي في كتاب القانون

ويقسم الأمراض إلى خارجية وداخلية ، وهو يرى أن الأمراض الخارجية لا ترتبط كثيراً بالرطويات، والأفعال وإنفعلات الجسم، بل يكفى أن ترتفع الأعراض الخارجية ليزول المرض، أما فى الأمراض الداخلية فيعطى فيها للرطوية والمفقودات العفونية الداخلية أهمية كبرى ويرى تلك الأمراض نتيجة لإختلال الأعضاء والتغيرات حاصلة من رطوبة البدن (١).

وكان الطبيب يعرف أمراض القلب يحبس النبض وينظر في قارورة الماء ليفحص البول ويتعرف منه على حال الكبد والأخلاط ، وكانت طريقتهم في فحص البول بأن يذوق الطبيب بول المريض بلسانه لبعرف إذا كان به سكر ، أو حوامض، أو قوابض (٢) وهو يرى أن للنبض توازيا موسيقيا، وكان يقول أن لبن الأم غذاء للطفل وهو يوصى بالرضاعة الطبيعية وبإكد عليها كما هو حال الطب المعاصر في هذه الأيام.

ويربط «إبن سينا» رباطاً مباشرا بين الحالة النفسية للطبيب وسرعة الشفاء فيرى أن الطبيب يجب أن يكون مبشراً بالصحة قإن للعوارض النفسانية تأثيرات عظيمة على المربض.

ويرى ابن سينا أن هناك ما يدل على ظاهر الأحوال ومنها ما يدل على الأحوال الباطنة ، «فالدال على الظاهر والدال على الأحوال الباطنة ، «فالدال على الظاهر والدال على الأحوال الباطنية كالبول والبراز» وكان يرى

⁽١) يوسف فرحات ، علماء العرب، ص ١٠٣٤.

⁽٢) د عمر فروج، عبقرية العرب في العلم واالفلسفة ، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٨٩. ص ١٢٢٠.

أن من واجب الطبيب أن يسأل المريض عن علامات ظاهرة للعضو العليل، أو أن تكون غير محسوسة ولا مؤلمة ألما ظاهريا و(١).

ولقدجعل وابن سينا وللمعالجة توانين ثلاثة:

١ - الإختبار الكيفي : من حيث الحرارة والرطوبة وأليبوسة، والبرودة.

٢ - الإختبار الكمى : من حيث المقدار والوزن.

٣ - الإختيار الزمني: من حيث الوقت.

وترتيب حدوث الأعراض زمنياً. ويحدد لذلك أربعة أوقات الإبتداء والتزيد والمننهى والإنحطاط (^{۲)}. وهو تتبع دقيق للمرض إبتداء واشتداداً وإنتهاء بحاله ثابتة ثم والإنحطاط وهو. تتبع دقيق للمرض إبتداء وأشتداد وإنتهاء بحاله ثابتة ثم إنحطاط ونقصاً.

ويرى «إبن سينا» ضرورة إمتحان فعل الدواء قبل ورودة على البدن وهو يقدم التجربة على القياس لأن القياس يخطئ كثيراً أذا كان مفرد. وبعد هذا المنهج من المناهج العلمية السابقة على عصرها.

⁽١) الفاتون في الطب ، جـ١، ص ١١٥.

⁽٢) نفس المرجع السابق جد ١ ، ص ٨٧.

فلسفة العلم وميدأ الحتمية العلمية

أصبح مبدأ الحتمية مسيطراً على النسق العلنى وعلى النشاط المعرفى بل . ويحمل النشاط المعرفى في القرنين التاسع عشر والعشرين سمة الحتمية بل ولقد أصبح مبدأ الحتمية هذا هدفا لكل بحث وكل عالم . بل هذا الميدأ لكل دراسة علكية أو تجريبية في مجالات العلم التجريبي، وكل الظواهر الطبيعية والكونية.

فميداً الحتمية الشاملة والمطلقة هو مقياس الحقيقة وهو المعبر الوحيد للعلم الحقيقي ^(١) .

وقد تترتب على الإيمان بمدأ الحتمية في الكون يقين بإضطراد الظواهر الطبيعية وتواتر قوانين العلم، ومن الطبيعي أن يصبح التصور العلمى محتويا فى ذاتة علي تصور خضوعة لحتمية شاملة تكرس الإيمان بالعلاقات الضرورية والمنطقية، والقائمة بين الأشياء فى كل الظواهر.

١ - مصطلح الحتمية:

يظهر هذا المصطلح في الإنجليزية بمعنى Determinsm وفسى الألمانية Determinisma ومعناه. أن الألمانية Determinismus ومعناه. أن الإنسان ليس حراً في القيام بالقعل، وأن أراده الفاعل نفسة لا دور لها أو وجود لها.

وكذلك بعنى هذا المصطلح أن كل شيئ يحدث فى الكون إنما يحدث ليشكل خلقة فى السلسلة العلمية أو ظاهرة حتمية نحدث في الكون قسراوهو ما يصر عليه مدأ الحتمية الكونية Universal Determinism.

والواقع أن هذا المصطلع بجميع مشتقاتة يعود إل الكلمة اللاتينية (٢) (Determiner)

(١) (كلود برنادر) مدخل إلي دراسة الطب التجريبي، ترجمة يوسف مراد وحمد الله سلطان، ص

(2) Determinere Encyclopedid of History of Loleas, Philip. A Wiener (ED), New York, 1973, V.2p. 189.

وقد ورد عند د. يمني طريف في كتابها (العلم والإغترابُّ والحرية، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧ُ ص2٤)

٧ - مبدأ الحتمية تعريفة ومداه العلمي:

الحنمية كلمة صارمة إذا ذكرت فهى تشير إلي الاضطراد والعمومية وعدم التَّخَلَفُ أو الشَّذُوذُ أو الحروج على القوانين الكونية فهى إذن تفيد الثبات والإضطراد وعدم الإيمان بالصَّذَفة .

وقد أفادت الحتمية الإعتقاد بأن كل ظاهرة من ظواهر الكون مقيدة بشروط تحدثها إضطراريًا . وأنها تخضع لقانون صارم ينظم حركتها وهر ما يجعل الكون Cosmos منتظما وليس هاوية من الوضى Chasos (١) .

وبعد هذا مقدمة قبلية شرطية لجعل عالمنا منتظما خاضعا لنظام لا يشذ عنة في الزمان ولا في المكان

٣ - الجبرية والحنمية،

والواقع أن مبدأ الحتمية على النحو السابق ليس إلا صورة لمبدأ الجبرية الاهرتي القديم الذي جاء في الأديان السمارية والذي عبر عنه الاهوتييون والفلاسفة. والفقهاء والمتصوفة وكذلك الشعراء. ففي اليهودية يقول «بول فيز» أرسى يهوا dehovah في المهرية القديمة قوانين أخلاقية غير قابلة للخرق كي يعين ما سيصبح محتوما من الناحية الأخلاقية (٢) وفي القرآن الكريم « والله خلقكم وما تعلمون» (هنا ندخل في الحتمية في الإسلام).

وهذا المبدأ يفضى إلى الإعتقاد بأنه ليس في الكون مجال لإمكان أو معجزة أو أمور طارئة. بل كل ما فية خاضع لضرورة تعنى استحاله النقيض - فما يحدث يجب أن يحدث، ويستحيل أن يتحدث سواه (٣)

إن القوانين التي تحكم العالم قد خلقت له أولاً وكذا حددت له نهايتة المحتومة

⁽١) د. مراد وهية في المعجم الفلسفي ص ١٦٣.

⁽٢) العلم والإغتراب والحرية - ص ٥٧.

⁽٣) مبخأتيل صلّيباً، المعجّم الفلسّفي، بيروت ١٩٧٨، جـ١ ص ٧٥٨، ٢٤٢، ٢٤٤.

سلفا، فكل ما يحدث في أي لحظة وفى كل لحظة حددتة ظروف سابقة، وهذا الرضع هو محصلة لظروف سوف تنشأ حتما، وهذه الظواهر بدورها مقدمة ضرورية لظواهر أخرى... وهكذا . ويصرف النظر عن خلق القوانين من الناحية العلمية البحتة فإن الختمية تعبير عن البداية المطلقة التي تتسلسل أحداثها في مسار حتمي .

٤-التنبؤ Prediction

طالما أن الظواهر الكونية خاضعة لقوانين صارمة وثابتة، فإنه يمكنالتنبؤ يقينا بما
سوف يحدث فى المستقبل ورعا فى الماضى، وذلك إنطلاقا من أن وضع الكون الراهن
نتيجة ضرورية للماضى – ومقدمة لازمة للمستقبل – وهذا ناتج عن تسلسل على،
وترابط ضرورى وهكذا ترتبط الحتمية العلمية بالقابلية للإقصاح عن الوقائع قبل
حدوثها أو التنيؤ بها – وأحيانا يكون التنبؤ رجعيا يكشف عن الماضى كما فى
الجولوچيا، والتاريخ والبيولچى.

ويشارك «أدنجتون» و أشد المعبرين عن مبدأ الحتمية - وقد إعتبر الكون بأسرة سلسلة متشابكة تفضى كل حلقة إلى الحلقة التي تلبها - وقدأشار إلى ترابط جزئيات الكون وأننا لو إستطعنا أن نجمع معلومات دقيقة عن كل الشروط المبدئية لا لأمكن إستنباط الصورة اللاحقة للكون. فلو أمكن تصور عقلاً فائقا يحصى كل ما في الكون من نفاصيل لأمكن التنبؤ بمنتهى الدقة بوضع كل جسم في العالم ولظهر العالم في صيغة Formula واحدة . وإن كان هذا غير ممكن لعقول البشر المعدودة.

وقد أكد «بلاس» أن الاحتمال ليس إلا تعبيراً عن الجهل وأن المصادفة

الحتمية الرياضية

لما كان لابلاس ، عالما رياضيا متمكننا فقد قدم مبدأ الحتمية الصارم ليعبر عن مبدأ العلية الشامل، ومن هنا وجدنا معيار العلية الشاملة عندة هو تحقيق صياغة للوجود كما يراه هو وهكذا كان من الطبيعى أن تتحول الضرورة الغزيائية إلى ضرورة رياضية، وأصبح تركيب القوانين الطبيعية تركيباً رياضيا وأصبحت تحمل نفس

الضرورة والشمولية ، وبذلك أنتقل اليقين الرياضى فى الظواهر الفيزيقية إلى ضرورة رياضية، وأصبح تركيب القوانين الطبيعية تركيبا رياضيا وأصبحت تحمل نفس الضرورية والشمولية وبذلك إنتقل اليقين الرياضى إلى الظواهر الفيزيقية وعلى أساس من هذا البقين الرياضى أكتشف العالمين الفرنسى لوفرية Leverrir والإنجليزى آدمز كوكب (نبتون) الذى كان مجهولا تماما وقد تم هذا الإكتشاف نتيجة للحسابات التى أكدت أن أنحرافات الكواكب الأخرى ليست إلا نتيجة لوجودكوكب آخر كان هو (نبتون) الذى رآه العالم الألماني وجالي» بعد دلك بمنظارة عما أكد يقين الحسابات الرياضية . وإذا كنا قد وقفنا الآن على مبدأ العلم الكافية الذى ينكر المصادفة الرياضية . وإذا كنا قد وقفنا الآن على مبدأ الطبعية يكاد يكون واقعا بلا شذوذ على الاطلاق عما دعا العلماء إلى أن ينزهوا الأحداث الكونية عن شبهة الإحتماليه على الاطلاق عما دعود الحتمية على أساس من أن الصدفة لا تحدث كثيراً بل ولا تحدث مطلقا مع وجود الحتمية الصارمة فى الكون.

وما دمنا قد وقفنا على اليقين الرياضي وأكتشف أن العلم حتمى ويقيني مثل الرياضيات فقد أصبح الاحتمال مضاد للعلم ومتناقض معه وقد أكد « لابلاس أن الاعمال ليس إلا مظهراً من مظاهر الجهل الذي نحن سبب له وطالما أن فكرة حساب الإحتمالات أو ما يطلق علية مصطلح الإحتمالية ليست إلا قياس لحالة شعورية ترتبط بتوقعاتنا الشخصية لوقوع الحادثة أو الظاهرة، فإن أي نسبة من المعلومات نعني جهلا مؤكذا بالواقعة ، وإذن فلا فائدة ترجى من حساب الإحتمالات طالما لا يقدم معرفة يقينية بنسبة ١٠٠٠٪.

إن الإحتمالية أو المصادفة كما يعتقد القائلون بالحتمية لبست إلا تعبيراً عن جهلنا بالعالم ومسار الأشياء وهذه هي النظرة الذاتية للمصادفة.

وأما النظرة الموضوعية للصدقة فتتعلق ببعض الأسباب الخاصة كأن تفلت علة

ما من الملاحظة أو تكون العلل كثيرة جداً ومركبة ومتفاعلة فيما بينهما فيصعب ملاحظتها جمعا.

كأن تترابط سلسلتين من العلل. ولنضرب لذلك مثلا بسقوط حجر على رأس إنسان أثناء مروره تحت بناء جديد فيقتلة فيملل هذا أنه مصادفة ورغم هذه الأسباب المفترضة لوقوع الصدفة فإن الحتميون لن يجدوا فيها أى أساس ببدأ المحتمية نفسية أو بالضرورة التي تسود الطبعة.

موقف هيوم من الحتمية،

انتهى هيوم إلى أنه ليس هناك أي شيئ يقينى، وأن كل معرفة علمية إلما هي إحتمالية ذلك أن كل ظاهرة من الظواهر الطبيعية تحتمل أن يوجد نقيضبها فإذا تضاربت الخبرات توافرت الإحتمالية، وإذا إتسقت الخبرات فلا إحتمالية (١) ولا يقر هيوم بوجود المصادفة الموضوعية التي يمكن أن تناقض النظرة الحتمية للطبيعة الموضوعية، وإنما هو ينظر إلى المصادفة على أنها اسم لعلة مختفية في الطبيعة ولم يكتشفها الباحث نظرا لتعقد العلل.

١ - الحتمية في اليونان القليمة:

۱ - يموقرطس،

جا من فكرة الحتمية والعلية ناصعة في فكر ديمقرقرطس PN.) Demcritus - . ٢٩ ق .م) إذا يقول الضرورة سبقت وعنيت يكل الأشياء مند البداية .

ثم أن تاريخ الكون بأسرة ليس الا نتيجة التغير الأولى والمستمر وهي نتيجة من النتائج الحتمية (٢) .

والواقع أن حتمية ديمقرليطس تعتمد على فكرة أشبة بفكرة القصور الذاتى · وذلك يتم عن طريق الذرات في الخلاء وبفعل التصادم.

⁽¹⁾ Norman Kemmpsmith, The Philosophy of David huvid Hume, London, 1949.

⁽²⁾ Boiley . the Greek Atomism and Epicurus , Oxford, 1928, p. 121.

Y-الحتمية عند إنكسمينيس Anaximenes

تظهر الحتمية عند أنكسمينيس في فلسفتة القائلة أن الهواء أصل الأشياء وأن هناك حركة آلية ظاهرة في الكون تخلخل الهواء وتكثفة ويذكر د. عزت قرني في كتابة «الفلسفة اليونانية أفلاطون حتى أن كلمة Kosmos كوزموس في الفلسفة اليونانية وإن استخدمت بعنى العالم إلا أنها استخدمت بعنى النظام.

كذلك هناكُ فكرة صراع الأضداد، وفكرة الثبات وفكرة التغير وهي كلها أفكار أزلية ثابتة بملا لا يدع مجالاللشك في المتمية المفروضة على الكون.

٣ - الحتمية عند, إمباد وقليس ، (٤٨٤ - ٤٧٤ ق.م) Empadocles

يختلف وأبناد وقليس» عن الأيليون في أنه قال أن الوجود الثابت الدائم ليس هو الواحد بل هو عناصر أربعة، وهو يتقق مع بارمنيدس في نفية لوجود الفراغ أو الخلاء فالوجود كامل ممتلئ ولا محل فية للفراغ. فالفراغ عنده العدم أو الفناء (١).

فهو قائل بالتعدد والحركة المنظمة التى تكاد تكون أزلية أو آلية دائمة والتى تتم بعمليتين آليتين هما الإنفصال والإتصال والتى تحدثنان بفعل الحب والكراهية.

ويرمز أمباد وقليس لحكم الظرورة بفكرة الإتصال والإنفصال اللتان تظهران في الحباه البيولوجية.

فى عهد سقراط وتلاميذه (أ) انطيفون السفسطاني

يأتى الإنجاه الذى يؤمن به وإنطيفون» معبرا عن حتمية شاملة فى الطبيعة فالقرانبن عنده نرعين فإما قوانين وضعية وإما قوانين طبيعيةفهى ضرورية حتمية تسرى بصورة مطلقة لأنها صادرة عن طبيعة الأشياء وحقيقتها ودليل أنطفيون على حتيمة قوانين الطبيعة أنها وخيمة العواقب لأن كل من يخالفها يقع حتما تحت عواقبها

(١) الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، الكويت ١٩٩٣.

حتى لو لم يره أحد بينما القوانين الوضعية فيمكن مخالفتها وعدم توقع العقاب في حاله التخفي عن الناس.

٤ - أظلاطون (٢٢٨ - ٢٤٨ ق. م)

بالرغم من أن أفلاطون قد سار على نهج سقراط أستاذه العظيم في الإعتقاد بوجود حتمية أخلاقية على أساس عرفاني أبستمولوجي. فإننا نراه يتحدث عن القانون المعقول في الطبيعة (١).

وفى محاور طيماوس يؤكد إن منشأ الكون قد تم عن طريق اتحاد الضرورة والعقل وأن كان محدث يحدث ضرورة عن علية من العلل فإن الضرورة الحتمية تقضى بأن يكون هذا العالم صورة عالم ما هو عندما يعالج فكرة العلل هذا يجزنا إلى أن نتعرف علي العلاقات الثابتة والخاضعة لقدرة العلل . والواقع أن أفلاطون كان أعمق شعوراً بالآلية في الطبيعة والرياضيات وفي الكون بكل أشكاله(٢)

۵- ارسطو (۲۸۶ - ۲۲۲ ق.م)؛

يتحدث أرسطو عن «لاحتمية» مطلقة في الطبيعة أدت إلي القول أن المستقبل يختلف عن الماضى حيث أن الماضى قد حدث فهو حتمى أما المستقبل فيتسم بلا حتمية ، بل إن الضرورة عنده لم تكن حتيمة بل غائبة إن هذا الفيلسوف العظيم يرى العالم الفيزيقي لا حتميا خلواً من ايه ضرورة.

۳ - کراتیلس،

وقد ظهر هذا الإتجاه واضحا عند واحد من أتباع فلسفة التغير في اليونان القديمة وهو كراتيلس Cratylus الذي عارض التغير المستمر أو السيلان الدائم في نظرية هيرقليطس وراح ينبة إلى أن الأخذ بفكرة التغير المطلق في الطبيع لن يبقى على

⁽١) د. أميرة مطر، الفكرة الطبيعة في الفِلسفة اليونانية، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

⁽٢) العلم والإغتراب ، ص. ١١٠ راجع أيضا محاورة طيماوس تقديم وتعليق ألبير ريفو، دمشق

أى نوع من الديمومة والثبات عما يقدح فى صدق القوانين العلمية بل أن من رأية أن الأخذ بفكرة التغير عملي الأخذ بفكرة التغير فى كل شيئ يعنى أن معانى الكلمات نفسها سوف يتغير بمعنى أنتا سنصل إلى مرحلة لا تكون اللغة فيها معبرة عما تستخدم من أجلة بل إن القانون الذى وضعة هيرقليطس سوف يتغير من صيغة «إنك لا تنزل النهر مرتين» إلى إنك لا تنزل النهر مرتين، إلى إنك لا تنزل النهر ولو مرة واحدة حتى ولو نزلتة بالفعل لأن كل شيئ يتغير في الآن.

ولو كان التغير بهذه الدرجة فإن شيئا لا يبقى كما هو كى تفكر فية أو تناقشة، لأنة ندما ينتهى المتحدث من حديثة يكون الكلام . والمتكلم ،والمستمع وموضوع الكلام قد تغير قاما.

وكل ما يستطيع كراتيلس أن يشير بإصبعة عندما يناديه شخص ما ليعلن أنه قد سمع النداء في وقت ، إلا انه يرى أيضاً أنه من غير الممكن أن يتوقف العالم طويلاً حتى نحصل فية إستجابة بل لابد لنا من أن نلاحقة.

والواقع أن ما قدمة لنا كراتليس يعد أبلغ رد عرفة تاريخ الفلسفة على دعاه اللاحتمية وعدم الثبات (۱)

ولقد تحدث المعتزله عن تتابع العلة والمعلول وقالوا أن وجود العلة دليل على وجود المعلول إذا انتفت الموانع وكان المحل قابلا لوجودهما لأن بينهما علاقة ضرورية في نظرهم كذلك نكر المعتزلة الصدفية لأنها في نظرهم متعولات لعلل قد تكون مجهوله لنا اليوم أو ليعنا ثم نكتشفها غداً

٧- الأشاعرة؛

إن موقف الأشاعرة من الحتمية متفق من مذهبهم العام فى التوسط لذلك تراهم ينكرون الحتمية الصارمة ويقولون بلا حتمية مطلقة منهم أن القول بالحتمية يستلزم

[.] ۱۹۷۸ ، ص ۲۹:۲۷ .

 ⁽١) راجع كتابنا وملخل إلى الفلسفة والنحل الروحية، دار الوقاء المتصورة مصر - ١٩٩٤ م. س
 المام كتابنا وملخل إلى الفلسفة والنحل المراكبة المتصورة مصر - ١٩٩٤ م. س
 ١٥٠ - ١٥٠ م. راجع أيضا ١٩٩٥ م. ١٩٩٨

إنكار معجزات الأنبيا ، كقلب العص ثعبانا ، وإحياء الموتى وشق القمر ، وإنكار ما أخبرنا عنة من أحوال الموتى في القبر وأخبار الآخرة ، وشكل الجنة والناريل ولقد اتخذ الأشاعرة من المعجزات دليلاً على الحتمية التي تعنى أن الله يخرق العادة لمن يشاء في أى وقت شاء ، وهو قادر على الإشباع بغير أكل ، والإرواء بغير ماء.

وبذلك رفض الأشاعرة العلية والعلاقة الضرورية بين العلل والمعلولات يقول أبو الحسن الأشعرى «إن أفعال الله ليست معللة بغاية أو غرض ودليل ذلك أنه ليس كل ما في العالم خيراً بل فية شر كثير وقذ إبتلى المسلمون بأمثال الحجاج وزياد بن أبية(١).

⁽١) العلم والإغتراب ، ص ١٣٠ نقلاً عند. محمد عمارة المعتزلة، ومشكلة الحرية ص١٥١.

الفصيل السادس

الخيال في التصوف الفلسفي

الخيسال

تمهيد،

يتحدث الفلاسفة عن الخيال على إعتبار أنه قوة أو ملكة نستعيد بها الصور التى مضت ، أو نؤلف منها صوراً جديدة ، وهو على هذا النحو قد يكون قوة (١١)

« مصورة » تحفظ صور المحسوسات التى يدركها « الحس المشترك » وتبقيها لفترات طويلة وتشترك مع الحس المشترك فى عملية الإدراك الحسى لأنها تمده بصور المحسوسات الماضية.

والخيال بهذا المعنى يستند إلى قوة متخيلة في الإنسان قد يشترك في عملها مجموعة من القوى الأخرى كقوة الحفظ التي تترك أثراً يبقى فينا بعد زوال المؤثر أو هي التي تبقى صور الأشياء منطبعة في المخ أو قوة « الوهم » (۲) التي تختص بإدراك معانى غير مادية مصاحبة لإدراك المحسوسات وتعتمد كما يفهم « ابن سينا » على الإلهام الفائض على النفوس من المبدأ المفارق .

ويعرف « أفلاطون » (٣) التخيل بأنه مصور أو رسام يرسم في النفس أشباه الأشياء المدركة بالحس ويأخذ من الحواس موضوعات الحس التي تصبح مادة التفكير وهو هنا يرتبط بالمعاني المستخلصة من الإدراك المتعلق بالمادة ، بحيث يظل الأمر في التخيل مرتبطاً بما تنقله الحواس إلى الحس الباطن الذي ينفعل بوصول الصور الخارجية إليه وهذه الصور هي التي تثير القلب بما فيه من مراكز للإحساس كما هو الحال عند « أرسطو » ، إلا أن الأمر في الخيال يختلف عند علما ، النفس المعاصرين فهر كما يصفه « جيمس » في كتابه " Text Book of Psychology " (٤) القوة التي يصفه « جيمس » في كتابه " 7 Ext Book of Psychology المناء ، الهيئة العامة للكتاب بتحقيق چورج قنواتي القاهرة ١٩٧٥ م عراجع أيضاً كتاب محمد عثمان (٢) راجع ابن سبنا ، النجاة ، القامة ١٩٧٠ ، ويراجع أيضاً كتاب محمد عثمان (١٩) دراجع أين الادكتور) الإدراك الحسى عند ابن سبنا ، القاهرة ١٩٨٠ م ١٩٥٠ .

(٣) الادراك الحسى عند ابن سينا ص ١٩٦ .

⁽⁴⁾ James W., Text Book of Psychology, London, 1913, P. 302.

تستعيد صور الأشياء وهو بتحدث عنه بإعتباره قوة و منتجة » تعيد إنتاج الصور Reproductive .

وفى كتابه The Varities of Religious Experience الذى يتحدث فيه عن تنوع الخبرة الدينية يتحدث عن الخيال بطريقة تشير إلى أنه الملكة التي تتلقى الصور الالهية القادمة من السماء وهى تفوق قدرة الإنسان في الأحلام فيسميها المصيرة " Insight " وهي عنده أعلى تجربة يحصل عليها الإنسان عن الله .

ويستعير « جاكوب نيدلان » Jacob Needleman (٢٠) أستاذ الفلسفة بجامعة سان فرانسيسكو مفهوم الخيال من الجيتا " Gita " بإعتباره إحساس بتصور الأثياء أو هو حاسة كونية Cosmic أو هو إدراك للهوية الالهية .

وعكن للخيال أن يستعيد صور المحسوسات والصور اللمسية والصور البصرية والسمعية ، كما هو الحال عند جالتون " Galton " .

فإذا لاحظنا أن القرة المتخيلة قد تتعلق بالحواس فإنها أيضاً ليست مجرد قرة سلبية فإلى جانب أنها تحفظ الصور فهى تبتكرها من هنا قد ينظر إلى الحس المشترك والخيال على أنهما قوة واحدة كما لاحظنا عند « ابن سينا » (٣٠).

ومن عمل الخيال أنه يجرد الصورة من المادة تجريداً تاماً مع أن الصورة قد تظل معتفظة بما خالطها من مادة حتى بعد غياب المادة ، ثم أن الخيال قد يضيف إلى الصور التي كونها عن المادة أشياء جديدة ويؤلف بينها بحيث قد ينتهى إلى صورة أخرى مخالفة أو كاذبة (4) .

⁽ $\bf 1$) James w., The Verietie of Religious Experience, Seventh Impression London ; 1975, P. 383 .

^(2) Jacob Needleman, Asense of The Cosmos, New York 1988, P. 21 (7) الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ص ٢٠١ ، ٢٠٠ . (٣)

⁽ ٤) راجع الإشارات ، ج ٧ ، ٣٧ ، والنج ٢٤٨ .

وللخيال دور خطير في الصحية النفسية للإنسان فإذا أصيب بالمرض أو ساء خيال الشخص فإنه قد يتعرض للمرض النفسي .

ثم أننا نلاحظ أن الخيال عند الصوفية المسلمين يحوى إلى جانب تأثيره بالمحسوسات ، وإلى جانب إشتراك الحواس في تكوين الصور المتخلية ، جانباً مجرداً يتعلق بحاسة لا تعتد كثيراً بما يأتيها عن طريق الحواس وإغا هي حاسة قلبية معنوية لها فترات خاصة تصل بينها وبين العالم الالهي بحيث يبدو القلب مركزاً لجميع الانشطة الروحية كنشاط البصيرة والهمة (١١) وسوف نعرض لهذه المعاني في الصفحات التالية وستكون دراستنا هنا على غاذج من متفلسفة الصوفية من أمثال ابن عربي والقونوي والجبلي بصفة أساسية مع مقارنة إتجاهاتهم بما جاء عند ابن سينا وابن رشد كلما كان ذلك عكنا .

أولاً ؛ الخيال عند ابن عربي والقونوي ..

عندما يتحدث « ابن عربي » عن الخيال فإنه يقدم له العديد من المعاني ، كما ينظر إليه من زوايا مختلفة حتى ليبدو المعنى الذي يقصده غامضاً ومحيراً .

قهو ينظر إلى الخيال من خلال دائرة العلم الالهى مرة ومرة أخرى ينظر إليه كمرحلة متوسطة بين مرحلتين وحلقة واصلة بين حلقتين وصورة مرتبطة بعالمين فهو مرحلة متوسطة بين العالم الروحى والعالم المشاهد (۲).

قادًا إرتبط الخيال بالعالم الروحي كان « رؤيا » كما جاء في حديثه عن رؤيا سيدنا يوسف « في نص حكمة نورية في كلمة يوسفية » (* *) .

⁽١) الهمة عند ابن عربى هي إحدى القرى القلبية التي تخلق تغيرات وأحداث في العالم الخارجي ، وهي عند « عبد الكريم الجيلي » لا تعلق لها الا بالجانب الالهي ، راجع A.Affifi The Mystical Philosophy of M.Ibnu Al Arabi, Cambridge, 1939, P. 133 . وعبد الكريم الجيلي ، الإنسان الكامل ، القاهرة ١٩٧٠ م ، ج ٢ ص ٣٣.

^(2) A.Affifi, The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, P. 129 . (2) ما أبر العلا عقيقي (الدكتور) نصوص الحك ح ٢ ، ص ١٠٦ . ١٩٩ . (٣)

وأما إذا إرتبط الخيال بالعالم المشاهد كان يمثل مرحلة وسطاً بين الحياة الحقيقية والحياة الطاهرية ، ذلك أنها لا تمثل أشباء مجردة تجريداً خالصاً ، كما أنها لا تمثل أفكاراً خالصة .

وطبقاً لهذا التصور ينقسم الخيال عند الشيخ الأكبر إلى أربعة أقسام : .

١٠ الغيال المطلق، وهو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة ويقبل التشكل في صور الكائنات كلها على إختلافها وليس ذلك إلا « العماء » قبل أن تلحق بها صور الكائنات.

 ٢٠ الغفيال العقق ، وهو الخيال المطلق الذي قدمنا إلا أنه يمثل « العماء » بعد تمايزه أو إستنارته أي بعد أن تلحق به صور الكائنات .

٣. الخيال المنفصل، وهو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحس، ويدرك منفصلاً عن شخص المتخبل الناظر وهو نوع من خداع البصر يتعلق بالحالة النفسية للشخص المتخبل.

٤٠ الخيال المتصل ، وهو القوة المتصورة المتخيلة في الإنسان بما لها من طاقة على خلق الصور التي يكون صوراً عقلية المسرد التي يكون صوراً عقلية مينافيزيقية أو صور عادية (١٠) .

ومثل هذا التقسيم يطلعنا على أن و ابن عربى » ومن بعده تلميذه الحبيب إلى نفسه صدر الدين القونوى كانا على علم بقوى الخيال كى تكون قادرة على هذا النوع من الإتصال المقدس فإن لديها من القوى ما يجعلها قادرة على خلق صور لها إتصال بالعالم الحسى ، فالخيال هنا قد يكون من علم الهى وقد يكون عن حديث نفسى .

فأما الخيال عن علم الهي فهو إتصال وهو رؤيا صادقة.

وأما الخيال عن حديث النفس فهو إما أحلام نوم أو أحلام يقظة .

¹¹⁾ The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, 129 , 130 , 131 . كذلك يراجع المعجم الصوفي ، مادة خيال ، ص ٤٤٩ .

الرؤنا الصابقة والمنحرفة..

ويتعلق صدق الخيال بجدى إتصاله بعائم الغيب سواء كان هذا الإتصال بالخيال المطّلق $^{(-1)}$ الذي هو $^{(-1)}$ الذي هو $^{(-1)}$ الذي العماء $^{(-1)}$ بعد قبوله صور الكائنات .

ثم أن هذا بدوره يتبع نوعية القلوب التى تتلقى الرؤيا ، كما يتبع النفس التى تحدث الحلم فإن صفاء القلب وسلامة العقل وخلوه من وساوس النفس لدليل على صدق الرؤيا .

والرؤيا الصادقة لا تعبير لها لأنها مجرد إنعكاس حقيقى لصورة مطابقة للعين الثابتة الخاصة بموضوع الرؤيا في حضرة الثبوت وأما ما يتعلق بالخيالات المتوهمة من حديث النفس أو خداع البصر فإنها تمثل عالماً متوهماً لا تعبير له ولا حقيقة .

من هنا نجد القونوى يشترط شروطاً خاصة كى تصدق الرؤيا وكى تأتى خالية من الخداع والوهم يقول فإن خلت الرؤيا عن حديث النفس وكانت هيئة الدماغ صحبحة والمزاج مستقيم كانت رؤيا من الله وكانت فى الغالب لا تعبير لها ، يعنى لا تأويل لها لأنها إنعكاس ظاهر بصورة الأصل ، وهذه رؤيا الأنبياء (٢٠٠).

ولا يقف « ابن عربى » عند نوع واحد من الخيال المتصل قما يراه النائم وما لا يكون عن قصد أو إرادة هو نوع من الخيال المتصل وأما النوع الثانى فهو خيال عن قصد أو تخيل ، وهو ما تبدعه القرة المتصورة وما تقوم بإنشائه من صور لم يدركها الحس من حيث مجموعها لكن جميع آحاد المجموع لابد أن يكون محسوساً (٣) .

والواقع أن الخيال المتصل لا يحدث مناما فقط إغا نراه يحدث فيما يتخيله

⁽ ١) راجع المعجم الصوفي ، مادة خيال ، ٤٤٩ .

 ⁽٢) صفر الدين القونوى، الفكوك، مخطوطة رقم ٣٤٣ متصوف، دار الكتب المصرية الورقة ٦٠
 (٣) الفتوحات المكية ج٢، ص ٩١٨ أنظر أبضاً.

الإنسان يقظة أو ما يرد على قلبه من الخواطر الالهية فالقلب مركز جميع الأتشطة بل هو مركز و الهمة » (١٠).

تلك الملكة القلبية الخالقة ، التي تخلق وتبتكر وتتصور وتستحضر من الصور ما شامت .

وعن طريق هذه الملكة راح و ابن عربى » يستحضر روح شيخه و يوسف الكومى » (Y) كما راح يحدثنا عن قدرته على لقاء روح أى شيخ من المشابخ بل كل نبي من الأنبياء يريد لقاءه .

کذلك وجدنا « صدر الدین القونوی » (9) یحدثنا عن إمکانیة إستحضار روح شیخه (ابن عربی) والحدیث معه والإستفسار منه عن مسائل إستغفلت علیه ویحاوره وهو علی هذه الحال کما کان یحاوره وهو علی قید الحیاة ، قیما یطلق علیه مصطلع « المشاهد المثالیة » وهو ما یعطینا فکرة عن أن « ابن عربی » وتلامذته کانت لدیهم القدرة علی ما یعرف الیوم « باستحضار الأرواح » أو هو نوع من القدرة علی تحویل الحیالات إلی الشکل المادی وهو ما یذکره المرحوم الدکتور أبو العلا عفیفی علی أنه نوع من التجسد أو التحول إلی الشکل المادی وهو ما یذکره المرحوم کنها أن تحول الحیال إلی مادة کما

(1) The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, P. 134.

[.] The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, P. 133, 134 . مدر الدين القونوى ، النفحات الالهية ، مخطوطة رقم ٢٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية ورقة ٥٨.

⁽ ٣) . صدر الدين القونوى ، النفحات الإلهية ، مخطوطة رقم ٣٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية روقة ٥٨ .

[.] The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, P. 134 . ويحدثنا ابن عربي أيضاً عن لقائد (بالخضر عليع السلام) مرات عديدة ـ كما يذكر أنه كشف له في منامه عن نور العرش ـ وأنه أصطحب محمد بن الحصار وهو على صورة طائر جميل المنظر إلى بلاد المشرق راجع ابن عربي ، تنزل الأملاك في عالم الأرواح ، تحقيق أحمد زكى ، وطه عبد الباقى القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٨ .

تستدعى الروح من عالمها كى تنزلها إلى العالم الأرضى المشاهد حيث يمكن إستنطاقها والتحاور معها .

إلا أننا يجب أن نضيف أن و ابن عربى » و و صدر الدين » و القرنوى » ثم عبد الكريم الجيلى » لم يجعلوا من قوة الخلق والإبتكار التى تمارسها الهمة خلقاً والمبارغة على ينشأ في الحيال ويظل دائماً كما يرفعوه إلى مستوى الخلق الالهى بل هو خلق خيالى ينشأ في الحيال ويظل قائما طالما كان مُحفوظاً في الذاكرة ، ويزول إذا نسيه الإنسان فوراً بينما الخلق الرباني خلق حقيقي دائم لا يزول إلا بإرادة الخالق جل شأنه وكأن و ابن عربى » وتلامذته من القائلين بأن العالم موجود لأنه مدرك للعقل الالهى أو كما يقول و باركلى » على لسان فيلونوس Philonous (۱۱) أن كل الأشياء مدركة بواسطة العقل الالهي .

والخلق في هذه النظرية عندما ينسب لله فإنه يكون خلقا من عدم لا معدوم بمعنى أنه خلق من لا عدم ولا وجود وإنما هو خلق من « خيال علمي » (٢) .

وعندما يتعلق الأمر بالخلق البشرى فإنه لا يمكن أن يكون من عدم وانحا هو خلق من وجود سابق حتى ولو كان ذلك فيما يتعلق بالأحلام وأحلام اليقظة واستحضار أرواح الأنبياء والمشايخ.

والخيال بهذا المعنى أشبه بما يطلق عليه و أريك فروم » (٣) التذكر في أسلوب الكينونة الذي يعنى أن نعيد إلى الحياة الذي الشئ رأيناه أو سمعناه من قبل ، بمعنى إعادة خلق الموضوع وإعادة الحياة إليه .

ومن هذا القبيل ما يتحدث عنه « ابن عربي » (٤) فيما يتعلق بأحياء الطير

⁽¹⁾ See Berkeley The Philodophy of Immaterialism London 1974 see the theory of Preception P. 302.

⁽²⁾ The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, P. 136. و) أريك فرورم ، الإنسان بين المظهر والجرهر ، ترجمة سعد زهران ، سلسلة عالم الممرفة ، الكويت العدد ١٤٠ ، أعسطس ١٩٨٩ ، راجع ص ٥٣ ، ٥٣ .

⁽⁴⁾ The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi, P. 136

التي وجدت أولا مادة ثم لبستها الروح بإذن الله عندما نفخ السيد المسيح فهو خلق من موجود لا معدوم وبإذن الله .

فإذا ما تابعنا الشروط التي يضعها « ابن عربي » و « القونوي » من بعده كي يكون الخيال سليماً فأننا تذكر أن الرؤيا مثلاً تكون صادقة بقدر نوعية القلوب التي تتلقاها ، والعقول التي تدركها .

وأما الرؤيا عندما تكون متحرفة فإن مصدرها وساوس الشيطان ونتيجة للإتحراقات المزاجية وإضطراب العقل والنفس وهى على هذا النحو تكون مشاهدات من حديث النفس وتتوقف على ما يغلب على نفس الراثى كما قدمنا .

ويقول القونوى فى الفكوك « الرؤيا ثلاث رؤيا من الله وهى التى ظهور حكمها موقوف على تهيئة واستعداد معتدلين ، وصفاء محل وطهارة نفس حتى يتأتى لصاحبها تلقى ما يصل إليه من التعريفات الالهية والإستجلابات الروحانية المعنوية بواسطة الصور المعنوية ، ورؤيا سحر من الشيطان وهى التى قلنا أنها نتيجة للإتحرافات المزاجية والكدورات النفسانية وفساد الهيئة الدماغية ورؤيا عا حدث المرنفسه به وهذه من آثار الصفات الغالية الحكم على نفس الرائى حال رؤيته $^{(1)}$ ومكذا تعالج مدرسة « ابن عربى » « الرؤيا » و « الحلم » معالجة نفسية على قدر كبير من المعاصرة فهم يتحدثون عن إمكانية أن يكون الحلم نتيجة لحديث النفس أو إعتبار أنها طبع فيغلب على الإنسان إرادته إرادة لا شعورية فقد تعمد النفس لتعطيل قواها طلباً للراحة من خلف حجاب الطبع وتكون الأشياء المتصورة هى ما يصاحبه من عالم حسه ويقظته ، وأثار الأوصاف والأحوال الغالبة عليه $^{(7)}$.

وهكذا يتحدث « ابن عربى » وأتباعه عن أنواع عديدة من النشاطات التى يقوم بها الخيال ، وهو ينظرون إليه أنه يستعين بالصور الحسية من سمعية وبصرية

۱۱) الفكوك ، ورقة ۱۱ .

⁽ ۲) الفكرك ، ورقة ۹۷ .

وشمية ، كذلك يتحدثون عن خيال يتكون من حديث النفس وعن أحلام تحدث بفعل الشيطان وأخرى تحدث فى اليقظة أما إرادية ، والإرادية منها ما يعتمد على إستدعاء أروار الأنبياء والمشايخ السابقين ، ومنها ما يحدث تتيجة لما يغلب على النفس .

ثم أنهم يتحدثون عن نوع من الخيال قد لا يقع في نطاق الدراسات النفسية ويجب أن يظل في مجال الدراسات « النفس دينية » ذلك أن هذا النوع من الخيال رؤى صادقة تقع على القلب النقى الطاهر وتستمد صدقها من إتصالها بالعلم الالهى وهم يذكرون أمثلة على هذه الرؤى من أمثال رؤى الأنبياء عليهم السلام ، من يعقوب وإبراهيم ويوسف .

كذلك فهناك رؤيا روحية تعتمد على ما يفهمونه من الآية الكرية « الله يتوفى الأنفس حين نومها والتى لم أمت في سنامها فيهسك التي قضى عليها الموت ويرسل الآذي اللي أجل مسهى» (١) .

فالأرواح حال النوم تسرح فى الملكوت بعد فكاكها من الجسد وتعود محملة بمشاهدات وإطلاعات من عالم البرزخ ، فإن قدر لأصحابها الحياة بعد النوم تذكروا مشاهداتهم الصادقة ، فما تراه الروح حال إنطلاقها فى عالم الملكوت هو رؤى صادقة وما تراه حال تلبسها بالجسد فهى الأحلام الكاذية (٣) .

⁽١) سورة الزمر ، الآية ٤٢ .

⁽ ٢) راجع ابن الألوسى البغدادي روح المعانى في تفسير القرآن ، يولاق ١٣٠١ هـ ، جـ ٢ ، ص

⁽ ٣) ابن القيم ، الروح ، مكتبة المتبنى ، القاهرة ، ص ٢٩ .

بل هناك من الرؤيا ما يصل إلى آفاق بعيدة فيعبر السماوات وتعرج روحه إلى الله سبحانه ويسمح لها بخطابه جل شأنه ثم أن من الأرواح ما يدخل الجنة ويشاهد ما فيها ويعلق ابن القيم على ذلك بقوله و فالتقاء أرواح الأحياء والموتى نوع من أنواع الرؤيا الصحيحة » (١).

ويختلف المفسرون في أسباب صحة الرؤيا ، فمنهم من يرجع ذلك إلى أن العلوم كلها مطبوعة في النفس كامنة فيها إلا أن إشتغالها بعالم الحس يحجب عنها مطالعتها فإذا تجردت بالنوم كان هذا الخروج عن الحس مما يطلعها على هذه العلوم ، ولما كان الموت هو الوسيلة المثلى لتجرد الروح بخروجها عن الجسد كان الموت أفضل وسائل تحصيل الروح لمشاهدة فيها الكثير من الحق وفيها أيضاً الباطل الحاصل للنفس المتعلقة بالشهوات .

يقول ابن القيم « فإن تجرد النفس يطلعها على العلوم ومعارف لا تحصل بدون التجرد ، لكن لو تجردت كل التجرد لم تطلع على علم الله الذي بعث به رسوله ، وعلى تفاصيل المعاد ، وأشراط الساعة وتفاصيل الأمر والنهى ، والأسماء والصفات والأفعال وغير ذلك مما لا يعلم إلا بالوحى ولكن تجرد النفس عون لها على معرفة ذلك وتلقيه من معدنه أسهل وأقرب مما يحصل للنفس المتغمسة في الشواغل البدنية » (٢)

يعد الجيلى إمتداداً طبيعياً لابن عربى ، وصدر الدين القونوى ، فيعتقد الجيلى أن الخيال أصل العالم وحقيقته وهو يستخدم هذا المصطلح إشارة إلى العلم الالهى وكذلك إشارة إلى الصفات والأسماء التي بها كمال ظهور الحق سبحانه عندما يتجلى على القلوب .

وهو ذا يجعل من الخيال أصل جميع العوالم يجعل منه محلاً لازماً لظهور

⁽١) الروح لابن القيم ، ص ٢٩ .

⁽ ۲) الروح ص ۳۰ .

الكمال الذي لا يكون إلا في محل هو الأصل ويقول أن ذلك المحل هو الخيال ثم أنه يعود به لابن آدم يقول في ذلك شعراً (١١).

> أن الخيسال حيساه روح البعساليم ليبس البوجود سوى خيبال عند من فسالحسس قسيسل بسدوة لخسيسل فكممناك حيال ظهورة في حسنا لا تنفستس بالمسس فيهسر مبخيسل وذلسك المسلمكسوت و الجيسوروت لا تحسقسرن قسدر الجيسال فسائسه

هو أصبل تبينك و أصبلتة ابين الأدام يبدرى الخيسال بنقيدرة المشتمنا ظيم لبك و هو أن يحضى كتجلم النبائم يباق عبلني أصبلية لبيه بمشيلازم وكنذليك المعينين وكيل المعالم والاهوت و النباسوت عبنيد المعالم عين المقينقية ليلوجيود الهاكم

و يتوسع " الجيلى" في معنى الخيال فيراه فى المحسوسات وفى الأحلام والمظنونات وهو يستمد هذا المعنى هذه المقوله ينسبها إلى رسول الله صلى الله عيله وسلم " الناس نيام فاذا ماتوا إنتبهوا وهو حديث لم نجد له أصلاً فى كتب الأحاديث الصحيحة (٢).

ورغم عدم دقة السند لمثل هذه المقوله أن: أبن عربي" وتلامذتة قد سبقوا الجيلى في الاستناد إليها كي يضيفوا إلى معنى الخيال معان تكتمل بها النظرية فهم يجعلون من المحسوس مناماً والمنام خيالاً، وفية تظهر عليهم حقائقهم التي كانوا عليها في دار الدنيا.

ويقرر الجيلي أن كل أمه من الأمم مقيدة بخيال في أي عالم كانت من العوالم سواء كان عالمها الجنة ، أو البرزخ أو النار أو الدنيا.

فأهل الدنيا مثلاً مقيدون بخيال معاشهم أو معادهم وهي في غفلة عن

⁽١) الأتسان الكامل، جـ٢ . ص ٤١.

⁽٢) ينسب البعض هذا القول إلى على بن أبى طالب، وعزاه الشعراني في الطبقات الكبرى إلى سهل بن عبد الله التسترى، وعند الحافظ العراقي، " في المغنى " وإبن الربيع في التمييز" أنه ليس من كلام الرسول \$ " راجع طبقات الشافعية (٤/ ١٧٠ ، ١٧١) كذلك راجع المقتصد الحديث (. ١٧٤) والتميز الحديث (١٥٢٨) وطبق الصوفية للسلمي ، ص ٢٠٧.

الحضورمع الله ، بل هوتوم عن الانتباه إلى الخق جل شأنه فكان النوم هنا ليس هو ذلك النوم الفيزيقى المعروف وإغا هو الغفلة عن الله والاغواق فيما يصوره الخيال البشرى لصاحبة من أمور دنياه.

وأهل البرزخ غافلون أيضاً في بعض أحوالهم الاأنهم أقل غفلة من أهل الدنيا ذلك أن شغلهم الشاغل هو خيالهم المقيد لأحوالهم فهم مشغولون بما كان منهم وما هم فيه من عذاب أو نعيم ، وهو معنى اخر من معانى النوم التي تتوافق مع معنى السهو والتلهى بالأحوال الخاصة.

فاذا كانت أحوال الناس يوم القيامه التلهى بما فيه من حساب قهم في غفلة عن الحضور مع الله، وهو نوم لا انتباه ويضيف عبد الكريم الجيلي (١١).

فاذا عرفت أن أهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم على تلك العوالم جميعها أنها خيال لأن النوم عالم الخيال.

حسال خبيال قسى خبيال قسى خيال المسلل منع السرحييين قسى كسل حيال

ألا أن الــــوجـــود بــــلا مـــحـــال ولا يـــــقــــظـــــان الا أهـــــل

فالناس جميعا نيام وأهل غفلة الا من كان حاضرا مع الله ذاكرا له.

ونحن هنا تلاحظ عدم إنحصار التخيل في المجال الحسى بل أصبح يتصرف في المعانى المجردة، والمسائل الروحية والنفسية بحيث يمكن القول أنه لم تعد هناك تفرقة بين المعنى والصورة أو بين العقل باعتبارة متخيلاً وما يتخيله . وأصبح أهل كل عالم من العوالم يتصرف طبقا لم يتخيلة. فالبعض يقيدة عالمة الحسى وخياله الدنيوى والبعض مشغول بخياله فما كان فية من قبل انتقاله إلى أحواله يوم القيامه وأهل القيامه مقيدون بخيالهم الحسى وما هم علية من انتظار للعذاب الشديد أو النعيم المقيم وهكذا يعبر الجيلى منطقة العالم الطبيعي بما فية خيال يعتمد على الصور

⁽١) الانسان الكامل، جد ، ص ٤٢.

السمعية والبصرية والحسية والشمية، إلى عالم تتوقف فية هذه الحراس عن العمل لتفسح مجالا لظهور نوع من الخيال المستعيد لصور وعوالم سابقة ولاحقة، ونحّن نلاحظ هنا كيف يتحول المعنى الديني للخيال إلى معنى نفسى ظهر فيما بعد في دراسات "جالتون" وجيمز" (١) وغيرهم من علماء النفس.

" والجيلى" يرى القوة المخيلة فى الإنسان قادرة على الابتكار والخلق بحيث يستطيع الانسان أن يفترض ما شاء من العوالم التى تبدو وكأنها أمور حقيقية لا فرضية فنراه يخلق الزمان والأحداث فى خياله فتبدو وكأنها حدثت فى الواقع، يقول " ألا تراك اذا فرضت مثلاً كما تفرض للمحال أن ثمة حيا لا علم له أو عالماً لا حياه له كأن ذلك الحى الذى لا علم له، والعالم الذى لا حياه له موجود فى عالم فرضك وخيالك ، مخلوقاً لربك (٢) . ،هنا يتلقى مفهوم الخيال بالعديد من المفاهيم الفلسفية والوجودية "كالعماء" والحقيقة المحمدية والعالم الفاصل بين علم الملك وعالم الملكوت وهو عالم " الجبروت "كما هو الحال عند " ابن العربي؛ " بل وكل العالم وكذلك عالم الجبروت (الالهوت والناسوت (٣).

ويذهب " الجيلى" إلى أن الخيال قد يخترع الأسماء ،التى يطلقها على مسميات يطن أنه حقيقة وهى صورة من صور الخيال الذى يحضرة الوهم ، ويدبرة فى الفكر ويحفظة فى الذكر أو - الذاكرة - ويوجد فى العقل سواء كان المسمى موجوداً أو معدوماً حاضراً أو غائباً ومن المسميات ما تكون معدومه فى نفسها موجودة فى أسهها كعنقاء مغرب فى الأصطلاح فانها لا وجود لها إلا فى الاسم كما يذكر الجيلى(1).

وإذا كان الجيلى وقد ربط بين الخيال والحس فإنه بان وكأنه يتجه إتجاهاً أفلاطونياً كما فعل ابن عربى والقونوى في تصورهما للعالم وإعتباره متوهماً ، بينما

⁽¹⁾ Galton: inquiries into human faculty, pp. 114. See Games Text Book of psychoglogy. London, 1913; p 303.

⁽٢) الاتسان الكامل، جـ١، ص٣ ، ص٥٥.

⁽٣) الانسان المكامل ، ج٢. ٤ / وأبن عربي الفتوحات المكية، ج٢ ، ص ١٢٩.

⁽٤) الانسان الكامل، جا، ص ٢٥.

الحقيقة هي العالم المثالي الذي لا يفني لأنه هو العلم الالهي الذي لا ظهور له إلا فيما تخصصه الإدارة بالظهور .

ويحدثنا عن قوة يسميها و الوهم » برى لها دوراً أساسباً في تكوين الصور ويراها قادرة على التصرف في مدركات العقل ونوعية الفكر والصور التي يكونها قهراً وهو نور يتحكم في العالم العلوى والعالم السفلي وهو مرآة تتجلى عليها صورة الحق وهو أداة يرسم بها الخيال ما يراه من الأمور والأشياء يقول الجبلي شعراً (١٠).

> نبور عبلنى الملكنوت قبوق الأطبلس هبو آيسة البرجيسين أعبنسى صبورة هبو قنهبرة هبو عبليسه هبو حبكيسه

بىالىرەسم عىيىر عىنىيە بىيان الأئىفىس فىيىنها ئېلىن بىناجىمىال الأكىيىس ھىنىو دائىنىد ھىنىو كىنىل شىنىي، أرأس

وهو يتحدث عن هذه القرة بإعتبارها قوة قادرة على أن تطوى المكان والزمان فتمر عليه أيام كثيرة وأماكن عديدة دون أن يشعر بها الوقت أيضاً فقد يمتد الآن للشخص الواحد حتى يكون له فيه أعمال كثيرة وأعمار ويتزوج وينجب فى أقل من ساعة ، على حد تعبير الجيلى (۲) .

وهكذا يصبح « الوهم » من أخطر قوى الإدراك الخيالي وأسرعها على الإطلاق بل هو أقوى هذه القوى جميعاً حيث يتعامل مع الأجسام فيجردها وهو يرتقى بالعالم السفلي إلى العالم العلوى في أقصر وقت محكن يحيث تبدو علاقة الزمان والمكان مطوية أو مبسوطة يقول الجيلي ليس في العالم شيء أسرع إدراكة منه ولا أقوى هيمنة له التشرف في جميع الموجودات ، به تعبد الله العالم ، وينور نظر الله إلى آدم . . هو نور البقين وأصل الإستيلاء والتكمين من سخر له هذا النور وحكم عليه تصرف به في الوجود العلى والسفلي (٣) .

⁽١) الإنسان الكامل ، جـ٢ ، ص ٣٠ ، ٣١ .

⁽ ٢) الإنسان الكامل ، جد ٢ ، ص ٣٣ .

⁽٣) الجيلي ، جـ ٢ ، ص ٣٣ .

وهكذا يتحدث الجيلى عن الخيال فى العديد من الصور والمستويات إلى أن يصبح الوعى بالحقيقة وعياً حسياً خيالياً أو خيالياً حسياً .

فالحس عندة يسجل أحداثاً تجرى من حولة ، وتدخل هذه الأحداث في تركيب الخيال والأحلام كما إنه يكن أن ينتقل من الحلم أو الخيال إلى الحقيقة التي تقع في Alternate States الحارج وهي حاله من حالات الشعور المتبادل أو الرعى البديل Evans Hilary أن of Consciousness" وصفها "إيفائز هيلاري" of Consciousness بحوثة عن تعاقب حالات الرعى. كما أنها حاله من حالات الوعى التي يتضافر فيها الخارج مع الداخل , Inner and Outer كي يصبح الرعى فائقاً متعالياً trans والمغني عائمة متعالياً John Wahit وابلغن أندرهل المناس المتعرب عن ذلك كل من جون وابت " E. Underhill وابلغن أندرهل المناس تصور أبعادها إلا عندما يصبح الظاهر والباطن أو الداخل والخارج في الخاتسان المتصوف وحدة واحدة .

وتجدر الأشاره هنا إلى أن الغزالى كان قد سبق وقدم دراسة وافية عن قوة الأدراك الباطنى وخواصها وكيفية عملها وأماكن تواجدها فى الإنسان فهو يذكر أن أولا مراتب الأدراك " الحس" ثم " الخيال " فى المرتبة الثانية ثم : الوهم " فى لثالثة" والعقل " فى الرابعة فيقول مشيراً إلى هذه القوى " القوة الأولى أغا هى الحس فأنه يجرد نرعا من التجريد إذا لا تحل فى الحاس تلك الصورة بل مثال منها ... والمرتبة الثانية إدراك الخيال وتجريد أتم قليلاً وأبلغ تحصيلا فأنه لا يحتاج إلى المشاخدة بل يدرك مع الغيبوية تلك اللحواق والغواشى من الكم والكيف وغير ذلك ، المرتبة الثالثة

⁽١) الجيلي. ج٢ ، ص ٣٣.

⁽²⁾ Evans Hilary, A; yerenate States of Consciousness, Great Brain. 1989, p. 34

⁽³⁾ John White, What is Enilghtement? London 1984, 44 - 75.

الوهم وتجريدة أتم وأكمل عما سبق المرتبة الرابعة إدراك العقل وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام بل إدراكة منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام من الكم والكيف وجميم الأعراض الجسمية (١٠).

ثالثًا - الخيال أصل العوالم:

ويتوسع "أبن عربى" وتلاميذته في معنى الخيال كما لاحظنا بحيث يجعل منه الحضرة التي تظهر فيها الحقائق الوجودية في صورة رمزية لذلك لم يتردد في القول بأن الحضرة التي تظهر فيها الحقائق الوجودية في صورة رمزية لذلك لم يتردد في القول بأن حيال المعالم منافع من الأحلام (٢). بل يصل إلى حد الأعتقاد بأن الكون كلة خيال في خيال والعالم متوهم له وجود حقيقي (٣). ويتحدث أبن عربي في مواضع كثيرة من فصوصة عن المعنى المقصود من الخيال الوحودي فينظر إلى العالم بإعتبارة صورة الحق في المرآة، أو أنها ظل الله لقولة أعلم أن المقول علية " سوى الحق" أو مسمى العالم كالطل للشخص .. وهو ظل الله (٤).

ويظهر الخيال باعتبارة أوسع الحضرات كما قدمنا ذلك أنه الحضرة التي تقبل كل شيئ حتى لو كان المحال الذي لا يتصور وجوده يقول " قما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجود المحال" (٥).

وينظر ابن عربى إلى الخيال باعتباره قوه يتصرف بها الحق فى المعلومات ونراه يتحدث عن " الخيال الإلهى" على أنه الوسيلة التى بها تنتقل المعقولات إلى المحسوسات عن طريق التجلى الإلهى فى هذا الوسيط المسمى خيالاً لذلك بنتقل الخلق فى هذه النظرية من خلق من عدم ؛ إلى خلق من خيال عند ابن عربى أو ارتسام علمى (٦) عند صدر الدين القونوى"، ثم الجيلى" : فالعالم عندهم فى صورة مثل

⁽١) أبر حامد الغزالي ، معارج القدس ، مكتبة الجندي القاهرة، ص ٦٦، ٦٧.

⁽٢) نصوص الحكم، ج٢ ، ص ١٠٥. (٣) نصوص الحكم ، ج٢ ص ١١.

⁽٤) نصوص الحكم، ج٢ ، ص١٠٨ (٥) الفتوحات اللكية جـ ٢ ص ٣١٢.

⁽٦) الفكوك ، ص ٦١.

منصوبة ، أو ارتسام علمى أزلى، فالحضرة الوجودية أتما هى حضرة الحيال ثم تقسم ما تراه محسوس ومتخيل ، والكل متخيل (١).

وهكذا يكون العالم بما فيه أحلام، ولكنها أحلام يجب ردها إلى حقائقها وظلال يجب ردها إلى أصولها. يقول الدكتور أبو الملا عفيفي" فعالم الظاهر اذن كله خيال بهذا المعنى يجب تأويلة كما تؤل أحلام النائمين، أما العالم الباطن أو عالم الحقيقة فليس في متناول الحس ويدركه الذوق أو الكشف الصوفى في حال الفناء" (٢).

ونحن نتصور أن لحظة الكشف وهي تلك اللحظة الاشراقة تنطوى في ثناياها كل أزل وكل لا نهاية فليس هناك شيئ خارج تلك اللحظى اللازمانية أعنى تلك الرؤية الحاطفة التي لا نهاية فليس هناك شيئ خارج تلك اللحظى اللازمانية أعنى تلك الرؤية غير بالقياس اليها. وتبعا لذلك لا يكن أن يكون هناك عالما قائما على المكان غير بالقياس اليها. وتبعا لذلك لا يكن أن يكون هناك عالما قائما على المكان والزمات لذلك فان النظام الألهى هو الحقيقة الرحيدة في حين أن النظام الطبيعي الكرو حقيقة الزمان والمكان والعالم إلا أن الصوفى عندما يهبط من اللحظة الأزلية إلى عام الزمان والمكان فأنه يعود ولا يقوى على انكار كون هذه الأشياء موجوده، ولأنه يبعد أن في هذا تناقص فإنه يجعل من هذه الأشياء مجرد أشباح وظلاً، كما يزداد إحساسة بذكريات الحقيقة الأزلية بدا له العالم أكثر اتصافا بذلك الطابع الوهي ولما كان الصوفي يحي في كلا العالمين، عالم اللاتهائية والعالم المتناهيي، أي بين النظامين الطبيعي والألهي (٣) فأنه كثيراً ما يقع في التناقض فعندما يكون في العالم الألهي الأزلي لا يكون ثمة نظام طبيعي وعندما يكون في العالم الطبيعي تكون الحقيقة أنه العالم وهم وخيال .

⁽١) الفترجات الملكية، جـ٣، ص ٥٢٥، ٤٧٠.

⁽٢) تصوص الحكم، جد ٢، ص ٢٢.

⁽٣) راجع ولترستيس، و الزمان والأزل ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم ، طبعة بيروت ١٩٦٧م، ص

النتائج

من الملاحظ على هذه الأتجاهات الصوفية النفسية المتفلسفة أنها ترى أن حركة المخيلة تزداد أثناء النوم ، بل هى نظر إلى النوم على أنه لون من ألوان الموت والبقظة شكل من أشكال البعث لقرله جل شأنه « هو الذي يتوفاكم باليل يعلم ما جرمتم بالنهار ثم يبعثكم فية ليقضى أجل مسمى ثم إلية سوجعكم ثم ينبءكم بما كنتم تعلمون» (١).

وقوله جل شانه « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتس لم أمت فى منازمها (٢). فيجسك التس قضى عليها الهوت ويرسل الآخرى إلى أجل مسجى،(٢).

ولأن النفس تكون متجردة من الجسد حين النوم ولأن أعلى درجة من درجات تجريدها هو الموت، فان حركة المغيلة في وقت النوم تكون متجردة من سلطان الحواس وكذلك لاتكون خاضعة لسلطان القوة المفكرة وفي هذه الحالة يرى ابن سينا أن المخيلة تكون قادرة على التصور وتركيب الصور تفصيلها كما تريد وبأى مقدار وعدد تريد (٣). كما تكون لها القدرة على التصرف في الصور التي صنعتها الحواس حال اليقظة، أو فيما ألقوه المفكرة من صور قبيل النوم، أو في المعاني المردعه في الذاكرة (٤).

ولا يتوقف الأمر فى حدوث الرؤى على ما ينجم ع آثار الحس ، أو عن المعانى المودعة فى الذاكرة والمثيرات التى تترك آثازها على الفكر حال اليقظة بل تكرن الرؤى عن اتصال بالعقل الفعال. وهذا الاتصال يفتح قناه تصل بين الخيال البشرى والعلم الالهى تجعل صاحبها قريب من مرتبة الأنبياء (٥) .

⁽١) سورة الأنمام، الآيه. ٦٠ (٢) سورة الزمر، الآية ٤٢.

⁽٣) رسالة ابن سينا في تفسير الرؤيا ، نشر محمد عبد الحميد خان، حيدر آباد الدكن، ص ٢٨٢.

 ⁽٤) راجع كتاب ابن رشد الحاس والمحسوس ملحق بكتاب الدكتور/ عبد الرحمن بدرى عن تحقيق له عن النفس عند أرسطو طاليس مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٤م ص ٢٣١، ٢٨٩، ٢٨٩

⁽٥) الحاس وللحسوس، ص ٢٢٨.

الأأن هذا الصفاء . وهذا النقاء الذي يمنح القوة المتخيلة القدرة على أن تفتح كيث أن ما المن واصلة بين الحق والحلق لا تكون مقصورة على وقت النوم. فلقد أدركنا فيما سبق كيث أن "ابن عربى" و "القونوى" يستنزلون الأرواح ويستحضرون أصحابها ويتوهمون مخاطبتهم بل هم يقطعون بقيام هذا الحوار والخطاب كذلك لاحظنا كيف يتحدثون عن مشاهد مثالية وتجليات الهية يشاهدون فيها مشاهد مقدسة أثناء البقظة ولقد لمس كل من " ابن سينا" والفارابي" مدى ما يمكن أن يكون لهذه القوة المتخيلة من آثار ومشاهدات لا تقل قداسة عما يشاهده النائم في الرؤيا المنامية يقول ابن سينا وقد بتغق في بعض الناس أن تخلق فية القوة المتخيلة شديدة غالبة حتى أنها لا تستولى عليها المحاواس ، ولا تعصيها المصورة، وتكون النفس أيضا قريه لا يبطل التفاتها الى العقل وما قبل العقل انصابها الى الحواس فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لفيرهم في المناقر، وكثيراً ما يرون الشئ بحاله، وكثيراً ما يتخيل لهم مثاله لمسبب الذي يتخيل للمامش وكثيراً ما يتمثل لهم شبح ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعه تحفظ وتتلى، وهذه هي النبوة الخاصة بالقرة المتخيلة (١٠).

فاذا لاحظنا أن القونوى يقرر ضرورة سلامة تاعقل وخلو النفس عن وساوس الشيطان فان هذا يكون ضرويا لبعض الخيال عما يصيبة من تفكك في حالات المرض والاضطراب العقلى، ذلك أن أصحاب العقول المضطرية قد يشاهدون خيالات أو صورا محسوسة لا نسبة لها إلى المحسوس لكنها تبدو أمامها حقيقة بسبب انحلال مخيلاتهم عن رباط القوة الناطقة وخروجها عن سلطانها لضعف هذه القوه فيهم (٢٠). الذي يرهم صاحبة بأنه على علاقة حقيقة بما يشاهدة من خيالات وأوهام لا أصل لها ، بل قد تكون أرهام شيطانية كما يذكر وليم جميز W. JAMES (٣).

[.] (1) التقس ص ، الحاس والمحسوس ص ٣٢٨.

⁽٢) رساله في تفسير الرؤيا ص ٢٨٥

⁽³⁾ The Varieties of Religious Experience, P 372, 373.

ومن النتائج التى تترتب على هذا الاتجاه أيضا أن للناس جميعا حظ مشترك من الرؤى الا تكون لدى الصوفى والمندين رؤى نقية خالصة قمتثل صورة أصلها فى العلم الالهى كما الرؤيا قد تحدث نتيجه زتصالات قبلية غامضة تثير فى الانسان حاسة غريبة تنتقل الخيال الى مجرى آخر هو موضوع الرؤيا وكأغا هناك أحداث ومثيرات تسدعى صورا وخيلات من كل جنس بحسب الاستعدادات والعادة والخلق، وهذه الخواطر تكون لأسباب تعن للنفس... ويكون أكثر ما تفعلة أن تشغل التخيل بحنس غير مناسب لما كان فيه (١).

وينظر بعض الباحثين الى هذا النوع من الخيال على أنه فى جانب منه أقرب ما يكون الى الخيال الشانوى الذى لاحظة "كوليردج" (٢) فى القوة العليا على تمثيل الأشياء فهو يتخذ ماده عملة عما يصدر عن القوة الحيوية، والعامل الأول فى كل إدراك إنسان ثم يحولها إلى تعليم بمثابة تجسيم للافكار التجريدية والحواطر النفسية كل التى هى أصلها مدركات عقلية محضة.

والغريب أن؛ ابن عربى" يوضع الى مدى كان قوى الخيال فيقول" لقد بلغ بى قوه الخيال أن كان حبى يجسد لى محبوبى من خارج عينى، كما كان يجسد جبريل لرسرل الله كله فلا أقدر أنظر اليه ويخاطبنى وأصفى اليه وأفهم عنة (٣).

وعما يحير الباحث أن ابن عربى استطاع أن يجعل من الخيال حقيقة ومن الوهم أحداث تقع في المكان والزمان بل نراه يخاطب محبويه وعتنع عن الطعام الا أن يتناول معه طعامة. وكان يسمع الحبيب الذي استدعاه خيالاً يقول له تأكل وتتركني بل يقول - " وكان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني (عا).

⁽١) النفس، ص ١٥٥

 ⁽٢) عبد الفتاح السيد الدماصى (الدكتور) الحب الالهى فى شعر محيى الدين بن عربى القاهرة ١٩٨٣، ص ١١٢.

⁽٣) الفتوحات الملكية ، جـ١٢ ص ٤٢٩.

 ⁽٤) ينقله الدكتور عبد الفتاح الدماصى عن كتاب التراجم من رسائل ابن عربى، واجع الحب الالهى
 عند ابن عربى، ص ١٩٣٠.

وعلى هذا النحو تبدو دراسات المسلمين عن قوى الادراك الباطن والخيال أسبق من الدراسات المعاصرة بل هى فى العديد من جرانبها أعمق منها، فإلى جانب دراستها التى تنظر الى هذه القوى باعتيارها قوى نفسية فإنهم أيضا يجعلون منها حالات من الوعى المتبادل، وينظرون الى الخيال على أنه حاسة كونية كما يقول " نيدل مان . "Asense of the cosmos")

وفى رأينًا هذه الدراسات لا تقل أهميه عما قدمه ربوت Ribot ، ودوجاس Dugas ودرجاس (۲).

⁽¹⁾ Jacob Needleman, A. Sense of the Cosmos, PP, I to 10.

الفصل السابح

المشيئة الالمية

ومفهوم الحرية والحتمية

المشيئة الالهية ومفهوم الحرية والحتمية في التصوف الإسلامي

١ - تمهيد

مشكلة الحرية من المشكلات المتعاظمة في الفكر الاسلامي، وهي الي جانب ذلك مشكلة متعددة الجوانب مثيرة للبحث على مر العصور ولذلك تبدو متجددة دائما.

والباحث هنا يحاول أن ينظر اليها من زاوية جديدة على البحث لم تنل حظها من الدراسة الوافية. ومع ذلك فهو يضع في اعتباره أن بحوثا قصيرة من هذا النوع لا يمكن أن تحيط بكافة جوانب المشكلة وحسبنا أن تكون الزاوية التى نقدم من خلالها البحث جديرة بالنظر.

واذا كانت مشكلة الحرية قد شغلت المتكلمين المسلمين فاستدعت عند بحثها القول بالجبرية وبالضرورة وبالقضاء والقدر، بل كان البحث في هذا المجال مثار إختلاف وتناقض الغرق الاسلامية، وكان النظر البها أساسا ينصب على الغعل في جانبه البشري من حيث هو طاعة أو معصية بما يترتب على ذلك من ثواب وعقاب . كنتيجة ضرورية الإتجاهات الفكرية التي تراوح القول فيما أخذت به بين القول بالجبرية المطلقة كما هو الحال عند "جهم بن صفوان" الذي ذهب الى أبعد مدى في القول بالجبرية الصارمة والقول بالجرية المائمة أو بحرية الإرادة والفعل. والمعتزلة هم الذين اعتقدوا بأن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره وبدرك الفرق بين حركاته الإرادية وأحواله التي لا اقتدار له عليها.

ثم موقف "الأشاعرة" (١) الذي يتمثل في القول بالكسب. وارجاع الحوادث كلها الى قدرة الله تعالى، والقول بأن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه

⁽١) محمد عاطف العراقي (الدكترر)، مشكلة الحرية في الفكر الاسلامي، بحث في كتاب دراسات فلسفية، اشراف الدكتور عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م، ص١٩٣. ١٩٤٠. كذلك يراجع الارشاد للجويني، ص٢٠٢، ٣٠٣، ٢٠٨.

ومنشؤه.. وأن كل واحد من الفعلين الاضطرارى والاختيارى واقع بقدرة الله تعالى وكأن الأشاعرة يعودون الى القول بالجبرية التى قال بها "جهم بن صفوان" وكأن المعتزلة يقولون بالضرورة التى تنبع من استحالة أن يكون الإنسان مجبرا على الفعل ثم يثاب عليه أو يعاقب .

كانت كل هذه المواقف حاضرة في مجال رؤية الباحث وهو يتناول هذا الموضوع لذلك راح ينقب عن زاوية جديدة عند متفلسفة الصوفية المسلمين فجاء اتجاه البحث من أعلى وابتداء من المشيئة الإلهية وكذلك الإرادة المتعلقة بها، وبالتالي سنكون بازاء نظرية في المشيئة والإرادة عندما تتحدث عن علاقة الله بالكون وبخلق أفعال الإنسان، كما سنكون بإزاء نظرية في الحتمية عندما نكون بصدد بحث القوانين الكونية، وسوف نلاحظ أن البحث في العلاقات السببية بين الظواهر المضطردة لا يخرج الانسان بأفعاله عن هذه العلاقة فالانسان باعتباره حلقة من حلقات الكون وظاهرة من ظواهره يخضع في كل ما يصدر عنه إلى التدبير الالهي، ويبقى الإختيار المتاح له إختيارا في مجال التكليف لا في مجال ما يظهر بالإرادة الالهية لا في مجال ما مشت به المشئة.

لذلك نجد أنفسنا بازاء مصطلحات يستخدمها متفلسفة الصوفية للتعبير عما يشعرون به من حرية محتومة أو إختيار مختار، أو تدبير مدير، وهذه المصطلحات هي من أمثال المشيئة الالهية أو الغيب المطلق أو باطن الغيب أو التكوين وهي المصطلحات التي تدل على ما سبق به العلم الالهي أزلا.

وكذلك الإرادة أو التكليف أو ظاهر الغيب أو الوجود وهي المصطلحات التي تشير إلى ما ظهر في الكون من الغيب مخصصا بحكم الإرادة أو بحكم الاستجابة لأمر الايجاد "كن" أو بحكم الطاعة الذي تخضع له الأكوان لقوله تعالى: "أنها قولنا لشيع أذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (١١).

١١) سورة النحل ، الآية . ٤ .

وقوله جل شأنه في مخاطبة السمارات والأرض "ائتيا طوعا أو كرها، قالتا أتينا طائعين" (١).

من اللاقت حقا أن يشهد الانسان إضطراد الحوادث في الكون ووقوعها دائما على نفس النحو إذا بقيت نفس الظروف المحيطة ثابتة، وهذا القانون يعمل بانتظام ودون أن يعدل مساره مطلقا. الا أن تقضى الإرادة الالهية بما شاء الله من تغيير سبق به العلم الالهي.،

والقرآن الكريم يؤيد موقف اضطراد الخوادث، كما يرجمها الى القدرة الالهية، فالأمر الالهى هو المعنى بالايجاد والتوجيه والخركة والنمو والذبول، والميلاد والفناء، لقوله جل شأته "اما أصابكم عن القوله جل شأته "اما أصابكم عن مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب عن قبل أن نبواها". (٣)

وسوف نتعرض لدراسة هذه الاتجاهات من خلال منظور المتصوفة الذين يضعون الحرية البشرية في نطاق الحرية الالهية المطلقة، وينظرون الى القوانين الكونية في نطاق العناية الالهية التى تفترض حتمية صارمة في الطبيعة قكن الانسان من اكتشاف قوانينها باستمرار وباضطراد وبانتظام. عما لا يترك مجالا لدعاة النزعة الطبيعية الذين يفترضون أن الطبيعة فاعلة وأن القوانين الكونية غير حتمية وأن الانسان مخترعها وليس مكتشفا لها.

٢ - بين المشيئة والإرادة :

فى محاولة لفهم الوجود وعلاقة الله بالعالم بفرق الصوفية بين "المشيئة" و "الإرادة" من حيث المعنى الإصطلاحي على اعتبار أن العلم الالهى في جانبه الغيبي يمثل المشيئة الالهية وفي جانبه العيني عمثل الإرادة .

⁽١) سررة فصلت ، الآية ١١ .

⁽٢) سورة القمر ، الآية ٤٩ .

⁽٣) سورة الحديد ، الآية ٢٢ .

ويسير على هذا الاتجاه الصوفى المتفلسف "محيى الدين بن عربى" (١) الذى يغرق بين المشيئة الإرادة قيفهم من المشيئة الوجود بأسره ما ظهر منه وما لم يظهر عا استأثر به الحق فى غيبة فى حين أن الإرادة هى النسية الالهية التى خصصت شطرا من الغيب بالظهور. وهنا وعلى مستوى الإرادة يبرز الإختيار باعتباره ليس إختيارا بل "إرادة" خصصت قسما من الغيب بالظهور. فالشيئة الالوهية فى شمولها للوجود لا إختيار فيها طبقا لهذا المفهور المتحد المتبارة تبرز على مستوى الظهور ليتحد بالإرادة لأن موصوعها واحد .(١)

ويؤكد "محيى الدين بن عربى" على أن الإرادة أو الحكم الإرادى هو الذى يختص بابراز المعلومات من غيبها فى المشيئة على ما هى عليه دونا إختيار، فهو سبحانه مريد غير مختار لذلك يقول الشيخ الأكبر "أقول بالحكم الارادى لكنى لا أقول بالإختيار" (٣).

ولما كانت الحرية الالهية أمر لا يقبل الجدل عند كافة المسلمين، وهو كذلك عند علماء الكلام والمتصوفة فهو جل شأنه "يخلق ما يشاء ويختار" (1) فهو مختار في الأثياء متصرف فيها بحكم إختيار المشيئة الصادرة لا عن ضرورة، أو كما يقول الجيلى "فاعلم أن الإرادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حالة وهيئة صادرة من غير علة ولا سبب بل محض إختيار الهي لأنها- أعنى الإرادة- حكم من أحكام العظمة ووصف من أوصاف الآل همة" (0).

⁽١) رَاجِعَ مَحِينَ الدين بن عربي، الفتوحات الملكية، تحقيق د. ايراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٤ء، السفر الأول، ص ١٩٨.

 ⁽٢) راجع المعجم الصوفى للدكتوره / سعادة الحكيم نشرة دندرة، بيروت، ١٩٨١م مادة الإختيار.
 ح. ٤٣٩٠م .

 ⁽٣) الفتوحات الملكية، السفر الأول، ص ١٩٨، والمشيئة الإرادة معنيان مترادفان لغويا، راجع الغيرونادي، القاموس المعبط، ج١، ص١٥- يقول- "شته... مشيئة... إرادته".

⁽٤) سورة القصص، الآية ٦٨ .

 ⁽٥) عبد الكريم الجيلي، الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، طبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.
 ١٩٧٠، جا، ص٨١٠.

ويرى "الجيلى" أن "ابن عربى " خرج خروجا غير مألوف على هذا الرأى وراح ينغى إمكانية أن يكون الله مختارا ويقرر أنه مريد غير مختار (١) وكأغا أراد ابن عربى أن تكون الحبرية هي الأصل الذي ينطلق منه الفعل الالهى على اعتبار أن الإختيار نقص في العلم الالهى، وكذلك تكون الجبرية الصارمة صفة الفعل الانساني لانها من وجهة نظره متفقة مع ثبوت كل شئ في العلم الالهى الأزلى. ومع ذلك فان "ابن عربى" شأنه شأن غيره من الصوفية لم ينف الإختيار ليقع في جبرية على ما أظن ولكن مفهوم الجبرية الظاهر في أقوال "ابن عربى" راجع الى اعتقاده أن المشيئة الالهية واحدة، وأما تعلقها بالعالم فلا يوقعها في جبرية تحكمها أعيان المكنات، فالإرادة الالهية متعلقة بالعلم الالهى الذي يتبع المعلوم بدوره، والمعلوم ثابت في العلم الالهي يوافق ما جاء في العلم الالهي الذي يتبع المعلوم بدوره، والمعلوم ثابت في العلم الالهي يوافق ما جاء في العلم لا يا يخالفه، وهذه قاعدة منطقية في تصور "ابن عربى" من المنشري هو تردد بين أمرين كل منهما محكن الوقوع، والله جل شأنه لا يتردد فيما يأمر البشري هو تردد بين أمرين كل منهما محكن الوقوع، والله جل شأنه لا يتردد فيما يأمر به على نحو ما علمه وثبت في علمه، اذن الإختيار عند "ابن عربي" ليس إنتقاء بين محكنات بل هو إرادة الله نفسها. (٢)

ولا شك أن نظرية "ابن عربى" ومدرسته فى "الإختيار" (٣)، "والمشيئة" ترتبط هنا بنظرية "الأعيان الثابتة" وما عرف عندهم بشيئة الثبوت أو الإرتسام. وهى كلها مصطلحات تشير الى أن صورة معلومية كل شئ فى علم الحق أزلا وأبدا على وتبرة واحدة ثابتة غير متبدلة ولا متغيرة كما لا يتجدد له سبحانه بها علم، ولا يحدث فيها حكم لنزاهته من قيام الحوادث به وتقديس جنابه عن تجدد علمه لشيئ لم يكن معلوما

⁽١) سعاد الحكيم، ألمعجم الصوفي مادة "مختار"، ص ٤٢٩.

⁽۲) راجع قصوص الحكم، شرح الدكتور أيو العلا عقيقي، القاهرة ۱۹۲۲، جـ(، ص ۱۹، ۱۹۹۸. (۳) يسب الأستاد الدكتي، أب العلا عقيقي إلى زاب: عربي" القرل بحربية بخصير لها الكور

⁽٣) ينسب الأستاد الدكتور أبر العلا عفيفي إلى :ابن عربي" القول بجبرية يخضع لها الكون والانسان وحتى في الإعتقادات والطاعات والمعاصى. راجع ص١٥٨ من التعليق على فصوص الحكم .

له تماما قبل ذلك، بل إيجاد بمقدرته التابعة لإرادته بعد علمه السابق الأزلى الظاهر حكم تخصيصه بالإرادة الموصوفة بالتخصيص .(١)

وابن عربى عندما ينسب الإختيار الى الجناب الإلهى إنما ينسبه له من حيث ما هو الممكن عليه لا من حيث ما هو الحق عليه، ذلك أن الإختيار يتعارض وأحدية المشئة . (٢)

وهكذا يبقى "ابن عربى" المشيئة الالهية بعيدا عن دائرة الترجيح، لأن الترجيح يقتضى مُرجع ومُرجَع، والله هو المرجع لذاته، فالمشيئة أحدية الإختيار ولهذا لا يعقل فيها المكن أبدا". وهو يعير عن ذلك شعرا بقوله:

والحق لبس له إلا مشيشة وحيدة العين لا شرك بشنيها الإختيار محال فرضه فإذا أتى فحكمته الا مكان تدريها (٣)

وليس هذا المعنى ببعيد عما يقرره "الجيلى" نفسه، الذى لم يحسن فهم "ابن عربى" في هذه النقطة فهو يقول :

ان الإرادة أول السعسطيفيات كانت لنا وليه من النفعات لولا ارادتيه التعرف لم يكن للكنز إسراز من الخفيات فلذلك المعنى تقدم حكمها عن سائر الأوصاف والنسيات (٤)

فهر هنا يشير الى أن الإرادة صفة تجلى علم الحق على حسب المقتضى الذاتى وهى تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالرجود على حسب ما اقتضاه العلم.

⁽١) صدر الدين القونوى، النقحات الآلهية، مخطوطة يوسف أغا، تركيا رقم ١/٦/٥٤٦٨ - ١٠٦٠. ويراجع الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، مقال الدكتور أبو الملا عفيفي المنشور في الكتاب التذكاري عن محيى الدين بن عربي في الذكري المتوية الثامنة لوقاته القاهرة ١٩٦٩م، ص ٢٠٤.

⁽٢) راجع القتوحات المكية، السفر الثالث، ص ٥٧ .

⁽٣) الفترحات، السفر الثالث، ص ٣٥٦.

⁽٤) الانسان الكامل، جـ١، ص ٨٠.

وتحن ترى "ألجيلى" يسلك نفس مسلك" ابن عربى" حين يجعل من صفة الإمكان أمرا يلحق بالإرادة حين تختص بالخلق، إلا أنه ينزهها عن الحدوث عندما تتعلق بشببتها الى الحق. فالقدم صفة الإرادة عندما تكون إرادة القديم الأزلى، والحدث صفتها عندما تنسب الى إرادة البشر. يقول الجيلى "لكن لما نسبت يقصد الإرادة إلينا كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا، فقلنا بأن الإرادة مخلوقة يعنى إرادتنا والا فهى بنسبتها الى الله تعالى عين الإرادة القديمة التى هى له، وما منعناها من ابراز الأشياء على حسب مطلوبها إلا لنسبتها الينا، وهذه النسبة هى المخلوقة فاذا ارتفعت النسبة للى الينا ونسبت الى الحقوق على ما هى عليه إنفعلت بها الأشياء فافهم، كما أن وجدنا بنسبته الينا مخلوق وبنسبته الى الله قديم" (١٠).

واذ نصل الى الاتفاق بين الجيلى وابن عربى من حيث اطلاق الإرادة الالهية وحريتها نجد ابن عربى فى الفتوحات متحرجا من مصطلح "الإختيار" لما قد يوحى به من نقص يجوز على المختار فيعمد الى استخدام مصطلح آخر هو "الحكم الإرادى"، كما قدمنا لأنه لا خطاب بالإختيار من وجهة نظره إغا ورد من حيث النظر الى المكن معرى عن علته وسببيته. فلا يمكن أن نشتم من كلام "ابن عربى" (١٣) جبرية مفروضة على الله صور أننا أمام ضرورة صارمة يخضع لها الفعل ١٨٠من مخلوقاته كما لا يمكن أن نت الالهى كما هو الحال فى فكر ليبتنز "Leibnitz" الذى قال بالضرورة وعاد بها الى الله والذى اعتقد أن الله لو شاء أن يغير فى كونه فانه سيكون أمام إحراجية، اذ لو لم يتقن التغيير، وإذا لم يكن التغيير دقيقا للغاية فإن العقد ينفرط ذلك أن الكون حلقات تعتمد بعضها على البعض والعبث بحلقة يوجب تغيير الأخرى، وهو أمر لم يقل به "ابن عربى" ولا يجوز أن ينسب اليه.

⁽١) النسان الكامل ، جد ، ص ٨٠ .

⁽٢) الفتوحات المكية ، السفر الأول ، ص ١٩٨ .

⁽³⁾ Leibnitz, Discours Metaphysique Necessite Logique et Necessite Morale, Cite Par Andre Verges, Histoire de philosophes.

راجع أيضاً هنري أبو خاطر، في الحتمية والجبرية والحرب بيروت ١٩٨١م ، ص ٣٩ .

٣ - بن الأمر الالهي والمشيئة:

لا يكن أن يغيب عن "ابن عربى" وغيره من الصوفية المسلمين قوله تمالى
"يدبر الأسر من السماء الله الأرض ثم يعرج اليه فلى يوم كان سقداره الف
سنة مما تعدون. (١١) ، ولا قوله " انها أسره اذا اراد شيئا أن يقول له كن
فيكون "(٢) . وقوله " ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأسره" (٣) . وقوله
جل شأنه " لله الأسر من قبل ومن بعد (١٩١٤).

وهذا ما دفع ابن عربى الى تفسير إختيار الانسان لفعل الشر أو المعصية باعتباره جهلا بما جاء أزلا فى العلم وما حوته المشيئة الالهية أو ما دون وارتسم فى عرصة الثبوت باعتبار المشيئة هى الغيب المطلق. وهو فهذا يرى لكل فعل جانبين. وأحد هذين الجانبين هو ما خفى أو غاب فى غيب الهوية أو فى العلم الالهى الذى لا يطلع عليه بشر. وأما ما ظهر من الغيب فهو ما جاء بالأمر الالهى الذى لا يخالف إرادته.

وأمر الحق يبلغ الى خلفه على ألسنة المبلغين عندما يريد الحق ذلك. وأوامر الحق إذا وردت على ألسنة المبلغين فهى صيغة الأوامر نفسها، وصيغة الأمر قابلة للعصيان أما حقيقة الأمر فغير قابلة للعصيان، فاذا قيل مثلا وكيف عصى آدم ربه عندما أكل من الشجرة التي حرم الله ؟ فان الرد على ذلك قائم عند "ابن عربي" في اعتقاده بأن صدور الأمر الالهي إنما كان بصيغة "الملك" بعني في جانبه التكليفي، فالأمر الالهي اذا خولف هنا فليس الا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني "فما خالف الله أحد قط في

⁽١) سورة السجدة ، الآية ٥ .

⁽٢) سورة يس ، الآية ٨٢ .

⁽٣) سورة الروم ، الآية ٢٥ .

⁽٤) سورة الروم ، الآية ٤ .

يستعمل "أبن عربي" مصطلحات الأمر التكويني والأمر التكليفي اشارة إلى الأمر عندما يكون مشيئة ثم عندما يكون إرادة رهو يستعمل كذلك مصطلحى "الأمر الخفي" "والأمر الجللي" كمترادفات للأمر التكويني والأمر التكليفي. راجع الفترحات المكية، السفر الرابع ، ص ٣٥٠:

جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة" (١٠).

ويقول ابن عربى أيضا "أوامر الحق مسموعة مطاعة الى قيام الساعة، لكن الأوامر الخفية لا الأوامر الجلية فان شرعه عن أمره وما قدره كل سامع حق قدره فلما جهل عصى نهيه وأمره" (٢).

ولعلنا نلاحظ الآن كيف يجيب "ابن عربى" على السؤال القائل هل يكن أن يعصى الأمر الالهي: ثم هل يكن أن يخرج عن فعل الإرادة؟.

والأمر الالهى لا يخالف الإرادة لأنها داخلة فى حده وحقيقته وأما وقوع فعل المعصية فهو ليس مخالفة للإرادة واغا هو مخالفة للتكليف، ومع ذلك برى "ابن عربى" أن الله يمكن أن يأمر با لا يريد وقوعه. فالنبى أو المبلغ عندما يؤمر بابلاغ الأمر الإلهى لا يدرى هل أمر بما يوافق الإرادة أو بما يخالفها، ولا بعرف أحد حكم الإرادة الا بعد وقوع المراد. (٣)

والسؤال الآن هل تخالف الإرادة العلم، وهل يريد الله شئ لا بعلمه؟.

الواقع أنه لا تناقض عند "ابن عربى" بين الأمر والإرادة"، واغا التناقض بين الأمر وما أعطاء العلم التابع للمعلوم. والله فعال لما يريد، وهو لا يريد الا ما هو عليه العلم، وأما كيف يقر العصيان؟

فان الأمر التكليفي عندما يقع في قلب الانسان فائه تتكون في هذا القلب إما مقاومة للأمر وإما طاعة. فان تكونت في القلب الإباية كان مخذولا وكان خذلانه منه، والا فالأمر عكس ذلك اذا صادف قبولا. ويفسر "ابن عربي" هذا الأمر بقوله "ومالنا

⁽١) قصوص الحكم ، جا ، ص ١٦٥ .

⁽٢) الفترحات ، ج ٤ ، ص ٣٥٠ .

⁽٣) الفتوحات المكية ، جـ ٤ ، ص ١٢٨ .

ويخالف المعتزلة هذا الرأى لأنهم يرون أن الله لا يجوز أن يأمر بما لا يريد وقوعه. كما لا يجوز أن يضاف اليه الشر أو الظلم لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً. يراجع في هذا جميل صلبيا (الدكتور)، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت ١٩٨١ ، ص ٣٥٤ .

من الأمر الالهى عند صاحب هذا النظر أن يهئ محله بالإنتظار فاذا جاء الامر الإلهى الذى يأتى بالتكوين بلا واسطة فينظر أثره فى قلبه أولا فإن وجد الإباية قد تكونت فى قلبه فيعلم أنه مخذول وأن خذلاته منه لأنه على هذه الصورة فى حضرة ثبوت عينة التى فى العلم الإلهى، وان وجد غير ذلك وهر القبول فكذلك أيضا فلا نزال نراقب حكم العلم فينا من الحق حتى نعلم ما كنا فيه فإنه لا يحكم فينا إلا بنا... ومن كان هذا حاله فى مراقبته وإن وقع منه خلاف ما أمر به فانه لا يضره ولا ينقصه عند الله، فإن المراد قد حصل وهو المراقبة لله فى تكوينه (١١)

ولقد إستفاد "ابن عربي" من النظر والتدبر فيما جاء في القرآن الكريم متعلقا بالمشيئة الإرادة. ونحن واجدون بعض التمييز بين "المشيئة" و " الإرادة" وان فهم منهما الترادف أحيانا فالمشيئة هي الإرادة ومشيئة الله تجلى الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادة الله تجلية لإيجاد المعدوم (١)

وهكذا تقترن المشيئة بالإرادة على نحو ما يفهم من قوله تعالى "ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يويد" (⁽¹⁾... وقوله تمالى "من كان يويد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لهن نويد" (⁽²⁾.

وقوله جل شأنه "لو أراد الله أن يتخذ ولدا لأصطغى مما يخلق ما يشاء " (٥).

وتأتى آبات الإرادة منفصلة أحيانا دون أن تشير الى الشيئة لقوله تعالى "قل أفرايتم ما تدعون من دون الله أن أرادنى الله بضرهن كاشفات ضره أو أرادنى بردهة هن مهسكات يدهته قال حسبى الله عليه يـتـوكــل الهتوكلون "(1").

⁽١) راجع الفتوحات المكية ، جــك ، ص ١٨٢ ، والمعجم الصوفي ، ص ٩٧ .

⁽٢) معجم ألفاظ القرآن ، لمدة شيئ .

⁽٣) سورة البقرة ، الآية ٢٥٣ .

⁽٤) سورة الاسراء ، الآية ١٨ .

⁽٥) سورة الزمر ، الآية ٤ .

⁽٦) سورة الزمر ، الآية ٣٨ .

وقرله جل شأنه "انها قولنا لشن اذا أردناه أن نقول له كن فيكهن" (١٠).

وقوله تعالى "وأن يبردك بخير قال راد لفضله" (٢).ثم أن هناك من الآيات ما تظهر فيه المشيئة دون الإرادة لقوله تعالى لو شاء الله لذهب بسيعهم وأبطارهم" ^(٣).

وقوله تعالى "قال رب لو شنت لأهلكتهم من قبل واياس" (٤).

وقوله تعالى "وما تشاءون الل أن يشاء الله" (٥).

وقوله تعالى "نرفع درجات من نشاء" (٦).

وقوله تعالى "أن نشأ ننزل عليهم صن السماء" (٧).

الا أن محاولة فهم المصطلح بمعزل عن غيره أمر لا يتسم بالدقة لأن المعاني متداخلة لذلك وجدنا "المشيئة" و "الإرادة" عند "ابن عربي" و "القونوي" نسبتان من نسب الذات الإلهية "فبالمشيئة ظهر أثر الطبيعة وهي غيب والمشيئة نسبة إلهية لا عين لها... " (٨)

كذلك قمن نتائج هذه النظرية عند "ابن عربي" أنه جعل من المشيئة عرشا للذات الالهية وهي الوجود بأسره، فلا عين تغايرها تفني وتعدم لا تبقي ولا تذر. (٩) والمشيئة لا تتعلق بالميكن الا من البجادو، فيقول إن الحق أرادها- أراد المكنات -كما علمها، وعلمها بما أعطته هي من ذاتها، فأرادها على ما هي عليه ولو أراد غير ذلك ما

⁽١) سورة النحل ، الآية ٤٠ .

⁽٤) سورة يونس ، الآية ١٠٧ .

⁽٣) سورة البقرة ، الآية ٢٠ .

⁽٤) سورة الاعراف ، الآية ١٥٥ .

⁽٥) سورة الانسان ، الآية ٢٠ .

⁽٦) سورة الأتعام ، الآية ٨٣ . (٧) سورة الشعراء ، الآية ٤ .

⁽٨) راجع الفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ص ٣٩٧ .

⁽٩) الفتوحات ، ج. ٤ ، ص. ٤٥ .

وقع. (١١) ويخلص المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي الى أن ذلك تعطيل للإرادة الالهية، الأمر الذي انتهينا الى عدم دقته فيما سبق عندما أشرنا الى كيفية استخدام "الشيخ الأكبر" لمصطلح الحكم الإرادي، وكذلك مفهومه للأمر التكويني والتكليفي.

ولقد فهمت الدكتورة "سعاد الحكيم" (^{۱۲)}فهما قريبا من مفهوم الدكتور أبو العلا عفيه عين تذكر أن ابن عربي يرى أن الله لا يشاء إلا ما هي الأمور عليه، لأن الإرادة لا تخالف العلم والعلم لا يخالف المعلوم ما ظهر ووقع فلا تبديل لكلمات الله، ذلك أن آبات المشيئة في القرآن الكريم تبدأ بحرف "لو" أحيانا وبحرف "ان" أحيانا أخرى وهو ما يعنى التوقف عن أن يشاء الله غير ما شاءه، فمشيئته أحدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك (^{۱۳)}وهو اصار لا مبرر له على الصاق رأى يقول باتخاذ "ابن عربي" طريقا صارما في فرض جبرية على الإرادة الالهية. وهو اهدار لآراء هذا الصوفي المتفلسف في "الحرية" التي يراها في اطلاق حرية الحق في مواجهة العبودية الكاملة للعبد تلك العبودية التي تعني يراها في الحرية عند ابن عربي "عبودية محققة لله" (¹³⁾يؤلوف فيها بين نوعين من الحرية. حرية العبد في مقام العبودية أز في مقام كمال العبودية الذي يصير فيه العبد ربانيا وتكون كل حواسه من سعع ويصر ويد ورجل مصرفة بأمر الله، وحرية إلهية لا تخرج عن دائرتها حرية العبد.

ولعل هذا هو الذي قاد المرحوم الدكتور "أبو العلا عفيفي" (^{ه)} الى التأكيد على أن "ابن عربي" يعنى بالمشيئة "جوهر الذات" وهي الوجود بأسرة، بل هي "اللة" موافقاً في ذلك "أبر طالب المكي" الذي يرى أن المشيئة "عرش الذات" ثم هو يجعل "الإرادة

⁽١) فصوص الحكم شرح " أبو العلا عفيقي " ، جـ ٢ ص ٦٣ .

⁽٢) المعجم الصوفي ، مادة مشيئة ، ص ١٣٧ .

⁽٣) الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ٢٤٠ . وقصوص الحكم جـ١ ، ص ٨٣ . ٨٣ .

⁽٤) الفتوحات المكية ، جام ، ص ٤١٦ ، جام ، ص ٢٢٧ .

⁽⁵⁾ A. Affifi, The Mystical Philosophy of Muhid Aldin Ibnul Arabi, Cambridge 1993, pp. 160, 161.

الالهية" مشيئة إلهية إلا أنها ذلك الجزء من المشيئة الذى أخرج الموجودات من الغيب إلى الشهادة. لذلك تكون المشيئة كما يراها الشيخ الأكبر من وجهة نظر الدكتور "عفّيفى" هى السبب فى الوجود وأن ما يتجلى من هذه الغيبات فى الكون هو بفعل الإرادة. لهذا لم يكن غريبا أن يربط "عفيفى" بين مفهوم المشيئة عند "ابن عربى" وما جاء عند "الحسين بن منصور الحلاج" وهى عنده أشبه بالفيض الأفلاطونى عن العقل الأول.

كذلك فإن العلاقة بين "المشيئة والأمر" (١) تظهر فيما يعتقده من أن الله يأمر بالشر ولا يريد وقوعه لأنه يأمر عباده أن يمتنعوا عن فعل الشر، ورغم أن الله سبحانه يأمر أنبيائه بتبليغ أوامره إلا أنه لا يريد لهذه الأوامر أن تقع دائما. إلا أن ما يقع من معصية لأمر التبليغ لا يكون عصيانا للمشيئة وإغا منتهى الطاعة للأمر الالهى، وهو ما قادنا فيما سبق الى الإعتقاد بأن مفهوم "ابن عربى" للمشيئة والأمر والإرادة يجب أن يكون من خلال مفهومه "لحكم الإرادى" وكذلك مفهومه "لأمر التكليف".

٤ - المنحى الجبرى عند الفزالي ومدى حرية الإرادة الالهية :

ومن النتائج التى ترتبت على المنحى الجبرى فى فكر "الغزالى" مثلا، أن أفعال الإنسان كلها جبرية، وأن العلم إشراق من الله، وأن الإرادة مقيدة بالعلم وما يجرى فى عالم الشهادة صورة ما يجرى فى عالم الملكوت، ففى عالم الملكوت فان الإرادة وهى عين العلم الالهى تحرك القدرة، وقدرته تحرك قلمه فيكتب القلم فى قلب الإنسان علما يحرك إرادته. فيظهر من هذا أن حركة الفعل الإنساني تجرى بنفس الترتيب وينفس الطريقة التى يجري بها الفعل الالهى، فالعلم أصبح قلما لا بإرادته بل بإرادة صانعه وقدرته، والإرادة تحركت ثم حركت القدرة بعلم القلب على لسان العقل، وأما الفعل فسراج لا يشتعل بنفسه لكن وراء مشعل، وأما لوح القلب فلا يكتب بنفسه ولكن بالقلم"، والمقصود من هذه القصة الرمزية أننا بازاء عوالم ثلاثة هي عالم الملك، وعالم

الجبروت، وعالم الملكوت، وأن هذه العوالم الثلاثة خاضعة للقدرة الالهية والقدرة صفة القادر، والقادر عالم ومريد، وكل ما ظهر في الوجود من خلق تابع لعلمه خاضع الإرادته وقدرته. (١)

ومعنى ذلك كما يذكر "جميل صليبا" أن الغزالى لم يجعل إرادة الانسان حرة في إختيار الفعل الموافق، بل جعلها مقيدة بالعلم. (^{٢)}

والغزالى يطلق القدرة الالهية والاستطاعة خلاقا لما قال به المعتزلة - من أن الله إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده فى الدنيا، ولا يقدر على فعل ما ليس فى صالحهم، وأما فى الآخرة فان الله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد أو ينقص من عذاب أهل النار أو نعيم أهل الجنة - وهى فكرة "الجواد" أو الكريم الذى لا يبقى شيئا من كرمه أو يدخر من جوده، لأنه لا يبخل على المخلوقات بما فيه صلاحها، وهى جبرية مفروضة على القدرة الالهية من "المعتزلة" تجعل إرادة الله مقيدة بينما يرى "الغزالي" أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده، لأنه لا يعتل فى حقه الوجوب ولا يسأل عما يفعل .("")

ثم أن الله تعالى مريد الأفعاله، والفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز والامكان والترجيح طبقا لنوعية الفعل خيرا كان أو شرا، قان وقوع أحد الضدين رهن بالإرادة. يقول الغزالى "في كتابه الاقتصاد في الإعتقاد" قان اقتضت صفة الإرادة وقوعه- أى وقوع الفعل- في وقت معين تعلق العلم بتعين وجوده في ذلك الرقت لعله

⁽١) احيا ، علوم الدين ، تحقيق د. بدوى طبانة ، الجز، الرابع ، ٢٤٣ ، ٢٥٣ . ٢٥٣ .

 ⁽٢) تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٣٥٦. راجع أبر حامد آلغزالى، معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ص ص ١٩٤ إلى ١٩٦٠. راجع أيضاً الغزالى (أبو حامد) المصد الأسنى ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ص ١٩٧ ،

⁽٣) احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ١٩٧٧. راجع أيضاً تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٣٦٠ وفيه يناقش "جميل صليبا" رأى الغزائي في "رعاية الله للأصلاح" التي ذهبت اليها المعتزلة ، والتي يستنتج منها قرض جبرية صارمة على الإرادة الالهية .

تعلق الإرادة به، فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه ". (١)

4

ويرفض الغزالي إعتقاد المعتزلة أن البارى تعالى مريد بإرادة حادثه لا في محل لأن في هذا إشارة الى أن الإرادة لا تقوم بذاته واغا تقوم بغيره.

ثم يدفع الغزالى القول بحدوث الإرادة فى ذاته لأن هذا يعنى أن ذاته محلا للحوادث وهو ما يوجب حدوث البارى وذلك أمر منكر. وأما الإرادة كما يراها، فهى متعلقة بجميع الحادثات، من حيث أنه ظهر أن كل حادث قمخترع بقدرته، وكل مخترع بالقدرة محتاج الى إرادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به، فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور، فكل حادث مراد والشر مراد، والكفر والمعصية حوادث فهى اذن لا محالة مراده فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. (٢) وهى حرية الإرادة الالهبة التى لا تخضع لشئ أو تحكمها ضرورة، كما لا يمكن القول بأنها تعمل فى دائرة دون دائرة أخرى فلا يصح أن نوافق المعتزلة على أن الإرادة لا تتعلق بالشر أو بالمعاصى فهو قول أقرب الى العجز والقصور تعالى رب العالمين عن ذلك.

وفى مفهوم الغزالى للإسم "القادر" يوضع أنه ذو القدرة القادرة التى توجد الشئ بتقدير الإرادة والعلم واقعا على وفقهما، ولا يتردد ؛الغزالى" فى اظهار حرية الإرادة التابعة للمشيئة، حيث يذكر أن القادر هو الذى إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل وليس من شرطه أن يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر (")غير مقيد بما شاء أو إراد.

٥ - مفهوم الشيئة الأرادة عند الشاذلية :

فاذا ما عرضنا لمفهوم "المشيئة الإلهية" كما جاء عند أقطاب المدرسة الشاذلية،

 ⁽١) أبر حامد الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق الشيخ مصطفى أبر العلا ، مكتبة الجندي ،
 القاهرة ، ص ٩٣ .

⁽٢) الاقتصاد في الإعتقاد ، ص ٩٦ .

⁽٣) راجم الفزالي ، المقصد الأسنى ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ص ١٢٧ .

وهر "ابن عطاء الله" (١٠) وجدناه يقرن بين أدب التوحيد واعتقاد المسلم أن كل شئ يستند الى المشيئة، ولا يكون شئ الا بمشيئة الله تعالى وارادته أزلا. وكما نفى "عبد الكريم الجيلى" أن تكون المعلومات قد أعطت الحق العلم من نفسها قان "ابن عطاء" ينفى أن تستند المشيئة أو الإرادة الى شئ من الموجودات لاستحالة وجود النقص فيما يجب له الكمال.

ويؤدى هذا المفهوم لحرية الإرادة والمشيئة الالهية إلى نظرية كاملة في "إسقاط التدبير" وترك الإختيار، وهي النظرية التي قدمها باستفاضة ودقة أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني في كتابه "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" (٣).

فابن عطاء الذى يرى أن تدبير الانسان لنفسه جهل إنما يحيل التدبير الى الله جل شأته فيقول "أن الله تعالى هو المتولى لتدبير مملكته علوها وسفلها غيبها وشهادتها" (٣).

ويذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني، أن "ابن عطاء الله السكندري" يرى أن الله كما كان مدبرا للإتسان قبل وجوده في العالم فهو أيضا المدبر له بعد وجوده فيه، فاذا إعترض معترض وقال كيف يتعلق علم الله بالشئ قبل وجوده؟ فان الأجابة على ذلك أن علم الله بالشئ قبل وجوده لا يفترق عن علمه بعد وجوده، وهذا راجع الى تنزه علم الله عن إعتبارات الزمان. (2)

ويقول ابن عطاء" .. فما خلق الإرادة فيك لتكون لك إرادة ، ولكن لتدحض ارادته إرادتك فتعلم أنه ليس لك إرادة " (0).

 ⁽١) ابن عطاء الله السكندرى ، حكم بن عطاء الله يشرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبي ، مكتبة القاهرة ، ص . ٩ ، ٩١ . و

 ⁽٢) راجع أبر الوفا التفتازاني (الدكتور) ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، القاهرة ١٩٥٨ ، من
 ص ١٠١٩ إلى ١١٧٠ .

 ⁽٣) ابن عطاء السكندرى ، التنوير في إسقاط التدبير ، مطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ١٧.
 (٤) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ١٠٨ .

⁽٥) ابن علقا الله الشخصري وتصويح ، ص ١٠٠. (٥) التنوير في اسقاط التدبير ، ص ٦٣ .

ونعن تتفق مع ما وصل اليه استاذنا الدكتور " أبو الوفا التفتازاني" (١١) من أن ابن عطاد الله يرى أن الخالق مطلق الإرادة والإختيار، وتشمل ارادته كل ما في الوجود بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور، ولا ينفك عن حكمه مفطور، يفعل ما يشاء ولا بسأل عما بفعل.

وتتسع دائرة الإختيار وحرية الإرادة الالهية لتصل إلى تدبير كل ما يسعى الإنسان لتدبير أبحيث لايبقى له تدبير والا إرادة، الا من خلال التدبير الإرادة الالهية. يقول أبو الحسن الشاذلي "أن كان ولابد من التدبير فدبروا أن لا تدبروا" وقال أيضا "لا تختر من أمرك شيئا واختر ألا تختار" (٢). وهو موقف واضع من حرية الإرادة والإختيار ثم هو نظرية في ترك التدبير مع الله. يقول أحمد بن محمد الحسنى في "ايقاظ الهمم" لاشك أن الله سبحانه قدر في الأزل ما كان وما يكون الى أبد الأبد. (٣)

ويقول "ذو النون المصرى" في معنى التوحيد "أن قدرة الله في الاشياء بلا علاج وصنعه لها بلا مزاج، وعلة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه وليس في السموات العلى ولا في والأرضين السفلي مدير غير الله" (٤).

ويسل "ابن عجيبة" الى فهم ابن عطاء الله على تحويفهم منه اتجاه ابن عطاء الله على تحويفهم منه اتجاه ابن عطاء الى الإعتقاد بأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان باعتبار العلم والمشيشة لا باعتبار القدرة، فالقدرة قادرة... وما كونته القدرة وأظهرته لا يمكن أن يكون أبدع من حيث تعلق العلم القديم، ومع إعتقاده بصلاحية القدرة وامكانية أن يخلق الله تعالى أبدع مما خلق لكن فيما يتعلق بما سبق العلم به ونفذ به القضاء فلم يكن هناك أبدع منه أو كما يذكر ابن عجيبة "ليس فى عالم الإمكان أبدع مما كان فما ظهر فى عالم الامكان وهو

⁽١) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ١٠٤ . ١٠٤ .

⁽٢) التنوير في اسقاط التدبير ، ص ٥ .

 ⁽٣) أحمد بن حمد بن عجيبة الحسينى ، ايقاظ الهمم في شرح الحكم ، الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ ،
 ص ٢٠٠١ .

⁽٤) ايقاظ الهمم ، ص ٣٠٢ .

عالم الشهادة الا ما كان في عالم الغيب من المعانى القديمة ولم يظهر أبدع منه، ولن يظهر أبدا" (١).

وهكذا يمكن أن يكون الرأى في ابن عطاد الله السكندري أنه من القائلين بالجبرية الصارمة عندما يتعلق الأمر "بالمشيئة الإرادة"، ومن القائلين بالحرية عندما يتعلق الأمر "بالقدرة".

ومع ذلك فلا يجب أن نففل فكرة الإختيار وسبق التدبير الإلهى للاتسان. - سبق القدير الإختيار السبق،

وسيق التدبير أو "الإختيار المسبق" فكرة وثيقة الصلة بحرية الإنسان الذي شاء له الله أن ترتبط حريته بعبوديته واستسلامه لما يجرى عليه من القضاء والقدر، ونحن نظن أن هذه الفكرة "الإختيار المسبق" لبست جديدة قاما في مجال التصوف الإسلامي فلقد تحدث بولس الرسول عن معنى النعمة التي تعنى «الإختيار المسبق» وقد أشار الى هذا المعنى في رسالتاه الى أهل "رومية" وأهل "أفسس" ونراه يؤثر كلمة الإختيار المسبق على كلمة القدر، كما تأخذ المسبحية الكاثوليكية في تعاليمها بجدأ الإختيار المسبق الايجابي للخلاص والخير، وترفض الإختيار المسبق للهلاك والشر، فالله يمنح الجميع نعمته، فاذا رفضها الانسان تحمل وزر عمله وانفصل عن الله انفصالا قضى الله به، والله لا يحول دون الخطيئة ان أرادها البشر" (*).

ومع ذلك فقد تطورت فكرة "الإختيار المسبق" عند اصلاحى القرن السادس عشر وفى نظر "جنسنيوس" الذى أصبح عنده "الإختيار المسبق للهلاك والخلاص معا"، كذلك نرى أن القديس "أغسطينوس" والقديس "بلاجيوس" من القائلين بالحرية التى تطرح نفسها أمام الانسان مهما كان ضعفه، لأن الحرية فى متناول يده، كما يشدد القديس بلاجيوس على "الحرية" وانتقاء التدخل الالهى فى شئون البشر، فالانسان صاحب

⁽١) ايقاظ الهمم ، ص ٣٠٢ .

۲) راجع في الحتمية والجبرية والحرية ، ص ١٠٠ .

إختيار، وهو ذو إرادة- حرة تختار الخير والشر فلتن أحسن ردت إليه حسنته، ولأن أساء تحمل وزر الأسامة والعشرة. (١)

" ومما يؤيد فكرة سبق الإختيار أنه لا يمكن تصور الانسان حرا حرية مطلقة والا لاستطاع خرق كثير من النواميس الالهية وهو مالم يوافق عليه كثيرون من الفقها ،، والقرآن الكريم يؤيد فكرة "السبق" في كثير من النواحي.

يقول جل شأنه "وسا تشاءون الا أن يشاء الله" (٢)، فاذا قلنا بالإختيار الانساني فاننا يجب أن نعترف أن الله شاء لنا أن نكون أصحاب قدرة على الإختيار في مجال القدر، كما أنه لا في مجال الأفعال وفي مجال أوامر التكليف، ولا إختيار في مجال القدر، كما أنه لا إختيار فيما يخص به الله الإنسان من رزق ومن غنى وفقر ومن صحة ومرض أو من نفوذ وجاه وسلطان، أو من هوان وذك، أو من عقلالية وتعقل، أو من هوس وجنون.

يقرل جل شأنه "قل اللغم مالك الهلك تؤتى الهلك من تشاء وتنزع الهلك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء، بيدكد الخيم انك على كل شنْ قدير "(٣).

فالملك يعطى بمشيئة الهية وينزع قهرا ولا إختيار للانسان قيه وكذلك كل ما يصيب الانسان من خير، وما يقدر عليه من شر سبق به العلم الالهي لإختيار الانسان له.

فالانسان اذن يتحرك في ظل المشيئة الالهية كما يخضع لما يبدو في الكون مخصصا بفعل الإرادة الالهية، ولا يختار منفصلا تماما عن الناموس الالهي ولذلك يجب أن تنظر الى ما يترتب على هذه الأمور فيما يحكم الفعل الانساني، وفيما يحدث في الكون.

والسؤال الآن، هل يفعل الانسان طبقًا لما يفرض عليه دون قدرة منه أو استطاعة، وهل هو مجبر على الفعل جبرا لا إختيار فيه ؟

⁽١) في الحتمية والجبرية ، ص ١٥١ .

⁽٢) سورة الانسان ، الآبة ٢٠ .

⁽٣) سورة آل عمران ، الآية ٢٦ .

وهل يمكن الأخذ بالاتجاه الذي سار فيه معبد الجهنى الذي تجمع كتب العقائد الاسلامية على أنه أول من تكلم في القدر من المسلمين؟ (١)

ثم هل نقول مع "غيلان الدمشقى"، و "معبد النصراني" (^{٢)}بالجبر الخالص والحتمية الصارمة التي تعني نفي الفعل عن الانسان وإضافته الى الله ؟.

لقد وصل الإعتقاد بالجبرية الصارمة حدا دفع "جهم بن صفوان" الى الإعتقاد بأنه ليس للاتسان قدرة على الفعل، ولا يوصف بالاستطاعة، والما هو مجبور فى أفعاله، ولا قدرة له، ولا إزادة ولا إختيار، وإلما هو مجبور فى أفعاله، ولا قدرة له، ولا إزادة إختيار، وإلما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتفيمت السماء وأمطرت وأزهرت الارض وأنبتت الى غير ذلك، بل وصل الى حد القول أن الثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا.

ولو أخذنا بهذه الاتجاهات فاننا واقعون لا محالة فى "حتمية" (²³⁾ صارمة يخضع لها الكون والانسان خضوعا جبريا لا إختيار له فيه، بما سيكون داعيا الى إسقاط الثواب والعقاب الذى يترتب على فعل الطاعة أو المعصية لأوامر التكليف وهو محل نزاع المذاهب الكلامية الدائم والمستمر حتى الآن .

⁽١) على سامي النشار (الدكتور)، نشأة الفكر الفلسقي في الاسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١. ج ١، ص ١٣٨١.

 ⁽٢) الشهر ستاني ، الملل والأهواء والنحل ، طبع القاهرة ، جـ١ ، ص ٦٢ .

٣١) الشهر ستاني ، الملل والنحل ، طبعة بيروت ١٩٧٥م، جدا بالهامش، ص ١١٠ ، ١١١ .

⁽²⁾ يظهر مصطلح الحتمية في معجم الاند مقابلاً لكلمة Determinism التي تعنى أن الحالة الراهنة لظاهرة من الظراهر تشير إلى امكانية التنبؤ بما سيكون عليه الحال في المستقبل، كما تأتى الكلمة أحياناً بمنى الضرورة Necessity التي تتحكم في سير الأشياء والانسان، وفي المجال الديني تشير الكلمة إلى معنى القضاء والقدر Fatalisme . واجيع Vocabulaire Technique La Philosophie, Determinisme, Necessite, Fatalisme.

٧ - موقف القرآن من الجبرية والجنمية ،

ولو أننا ناقشنا مصطلح الحتمية أو ما نعبر عنه بالجبرية في ضوء ما يمكن اعتباره نظرية عامة في حركة الكون والانسان، وكلاهما يتحركان في طاعة الأمر الالهي، وهما معا يشكلان جملة كونية فيها يخضع الانسان لقانون الهي يحكم الكون بأسره. لو ناقشنا الحتمية من هذه الناحية الكوزمولوجية سيكون الاعتبار الأول للأمر الالهي المعنى بالإيجاد، وكذلك الأمر الالهي الواجب الطاعة، وهو الأمر الذي تستجيب له الكائنات والانسان بل والكون بأسره، وهو أمر الهي أزلى لقوله تعالى " ما الحابكم من صحيبة في الأرض ولا في انغسكم الا في كتاب من قبل ان نبواها، إن ذلك على الله يسبية " (١).

وقوله جل شأنه "يقولون هل لنا صن الأصر شئ قل ان الأصر كله لله" (٢).

وتبدو علاقة الطاعة الواجبة والضرورية فيما يبدو من أمر الصنعة الالهبة في الانسان، فالصنعة خاضعة لمعلى المانع، والله خير الصانعين، وقد أتقن صنعته اتقانا عظيما، يقول جل شأنه "صنع الله الذس اتقن كل شئ" (").

فالعلاقة بين الإنسان وخالقه علاقة صنعة وصانع، ومهما أرتفع شأن المصنوع فلا يمكن أن يؤت من صفات الصانع إلا بالقدر الذي يبدو منه من حيث دقة الصنع وقدرة الصانع، لا من حيث يريد المصنوع أن يكون.

قالله جل شأنه خالق صانع مطاع، والإنسان مخلوق مصنوع مطيع لا يمك من أمر نفسه شيئا لقوله جل شأنه « لله صافح السموات والأرض » (٤). وقوله تعالى «ولله ملك السموات والأرض وما بينهما واليه المصير» (٥).

⁽١) سورة الحديد ، الآية ٢٢ .

⁽٢) سورة أل عمران الآية ١٥٤ .

 ⁽٣) سورة النحل ، االآية ٨٨ . ومادة صنع تدور على معنى الإحداث والإيجاد والإنشاء وما اليها من
 معانى متقاربة فى الإيجاد والقعل ، وتشارك فى الأصل أفعال الخلق والإيجاد ، والإحداث ،
 راجع مادة صنع ، معجم ألفاظ القرآن المفهرس.

⁽٤) سورة البقرة ، الآية ٢٨٤ .

⁽٥) سورة المائدة ، الآية ١٨ .

والآيات تشير الى أن إلملك والإرادة والتدبير لله وحده وأن مشينته شاملة للغيب كله، وما إختيار الناس لأفعالهم إلا عن إختيار إلهى مسبق. فالهدى والضلال، والخير والشر والفضيلة والرذيلة من الأمور التى سبقت بها المشيئة، وارتسمت فى العلم الإلهى.

ومهما كان فى القرآن الكريم من الآبات التى يمكن أن تفسر على أن الإنسان يملك حرية مطلقة إزاء الأفعال والأشياء، وأنه يخص إرادته يفعل الخير والشر دون أن يتعلق ذلك بأى نوع من الجبرية .

فان الحقائق الدينية والشرعية تشير بدقة إلى أنه لا مجال للخروج على المشيئة الإلهية والإختبار الإلهي. فالله جل شأنه قد قدر أزلا نوعية الفعل الذي سيقدم عليه كل واحد من عباده. فاذا كان قد قدر هدى البعض بعد ضلالهم فله الأمر وله الملك، لقوله تعالى «إنك ل تشدى سن احببت ولكن الله يشدى سن يشاء وهو أعلم بالهمتدين» (١١) وقوله تعالى «أتويدون أن تشدوا سن أضل الله، وسن يضلل الله فلن نجد له سبياً » (١٢).

قاذا قيل ردا على هذا أن الميس إستطاع عصيان ربه، فاننا نقول أن عصيان المبيس لم يكن اجتراط على عدم الطاعة لله بل هو في الأصل طاعة للأمر الإلهى الذي جاء في مشيئة الله منذ الأزل، فقد علم الحق وقدر في الأزل أن إبليس سيرفص السجود لآدم لأنه صنعه هكذا، وخلقه موافق للغاية التي أرادها، ذلك أننا لو سلمنا بإمكانية عصيان إلميس وخروجه على الأمر الإلهى لكان معنى ذلك أن الفعل كان حادثا وجديدا على الله، لذلك فلم يعد له عدته،ولكان القول، ولماذا لم يسكت الحق عن أمر أبليس بالسجود وهو يعلم عصيانه، صحيحا وهو ليس كذلك لأن الله علم أنه خلق من يعصاه ويخالف التكليف بحكم صنعته.

⁽١) سورة القصص ، الآية ٥٦ .

⁽٢) سورة النساء ، الآية ٨٨ .

كذلك لو قلنا أن العصيان كان أمرا حادثا لكان معنى ذلك أن علم الله بالأحداث بأتى بعد وقوعها وهو يخالف طبيعة العلم الإلهى الكامل، الذى لم يغادر صفيرة أو كبيرة إلا أحصاها، فعلمه صفة ذاته، وذاته فوق الكمال والتمام. لذلك فعلمه فوق الكمال والتمام لا يشوبه نقص أو حدوث وهو فوق الماضى والحاضر والمستقبل لقوله تعالى «والله خلقتهم وما تعلمون» (١)

ولقد قطن سبينوزا الى الكمال الإلهى (٢) ذلك الكمال المطلق الذى تصدر عنه الأشياء صدورا حتميا لصدورها عن أعظم صور الكمال على الإطلاق. ولقد ترتب على فكرة الكمال المطلق عند سبينوزا أن يكون من غير المكن أن يتغير الفعل لأن ذلك من شأنه أن يكون تابعا لتغير الإرادة الإلهية، بمعنى أن يغير الله من صور الأشياء في علمه وهو ما لم يوافق عليه سبينوزا، لذلك يكون مستحيلا من وجهة نظره أن يتغير الفعل، أو أن تصبح الأشياء مخالفة لما هى عليه، وهو ما يختلف تماما مع ما سبق وقدمنا أنفا، قالله دائما قادر على أن يبدل خيراً عا خلق.

وأما القول بأن الأمر الإلهى اغا يتجه الى الخير دائما، ويكون الشر تبعا لذلك من فعل الإنسان وكسبا له، فإنه رأى مقبول من الناحية الدينية فى الفكر الإسلامى، إلا أن الله يبين لنا فى أكثر من موضوع من القرآن أن الخير والشر أمر لا حبلة للانسان فيه لقوله تعالى «ان يهسسك الله بخو فلا كاشف له إلا هو ، وان يردك بخير فلا رد لفخله (٣) وقوله تعالى " وان يهسسك الله بخر فلا كاشف له إلا هو ، وان ييهسسك بخير فهو على كل شن قديره (٤)، فالخير إرادة الله، والشر ارادته كذلك ونحن نسلك فى أفعالنا وإرادتنا طبقا للمراد الإلهى، والمراد الإلهى هو الجزء من المشيئة الذى خصص شطرا من الفيب بالظهور .

⁽١) سورة الصافات ، الآية ٩٦ .

⁽²⁾ B. spinoza, L., Ethique, traduction Nouvelle par Ch. Appuhn, vol., Paris, 1934, Garnier-appendice.

⁽٣) سورة هود ، الآية ١٠٧ .

⁽٤) سورة الأنعام ، الآية ١٧ .

ونحن أيضا نختلف مع سبينوزا (١٠) الذي يرى أن الإفتراض القائل بإن الأمر الإلهي يتجد الى الخير الكامل الإلهي يتجد الى الخير الكامل يعنى أن هناك حقيقة خارجية تكون مثالا للخير الكامل يسعى الله كي يكون أمره في مطابقتها فهذا مرفوض من وجهة نظرنا، لأن الله قادر على أن يخلق موجودات قادرة دون أن يمثل هذا مني أن يخلق الرادت حرة، وهو قادر على أن يخلق موجودات قادرة دون أن يمثل هذا نقصانا بالنسبة لقدرته، أو مخالفة بالنسبة لارادته.

ويذكرنا هذا بما يقوله Cr Secretan من أن الله هو الحرية المطلقة، أو أنه حر حتى بإزاء حريته، فالموجود المطلق لا يملك طبيعة قد فرضت عليه فرضا، كأنما هو قضا، يعانيه ويخضم له، بل هو علة كماله وأصل روحيته، أعنى أنه حرية مطلقة.

فكأن الإنسان حينما بريد فإنما بريد ما أراده الله وهو في إختياره إذ ببدو حرا فإنما جاءت حريته بإختيار إلهي لقوله تعالى «وربك يبذلق ما يشاء ويبذتار سا كان الهير الخدوة » (٣).

ويوضح أستاذنا المرحوم الدكتور أبو الوقا التفتازاني على لسان ابن عطاء الله السكندري أيضا أن « كل ترتيبات الشرع ومختاراته فهي مختار الله- ليس لك من الأمر شيئ ولايد منه واسمع وأطع » (1).

كما يذهب ابن عطاء الله الى أن الله كما هو خالق طاعة العبد فهو كذلك خالق معصيته، وذلك بمحض عدل منه ه (٥).

ولسنا نفهم من ذلك أن الله خالق الشر ومريده إرادة جبر على العباد، كما أننا لا نفهم أن الله أراد أن يدفع الى الكون بإنسان خلقه شريرا ثم راح يحاسبه على ما

⁽١) مشكلة الحرية ، ص ١٥٣ .

⁽٢) راجع في هذا مشكلة الحرية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٥٥ .

⁽٣) سورة القصص ، الآية ١٨ .

⁽٤) أبو الغوقا التفتازاني (الدكتور)، ابن عطا، الله السكندري وتصوفه ، مصر ١٩٩٠ ، ص ١٠٢ الـ ١٠٩ .

⁽٥) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٢ ١ .

ارتكب من شرور وآثام رغم أنه سبحانه خالقها ومريدها فالشركما يقول بعض اللاهوتين (١) علة الهلاك، بينما علة إيجاد الإنسان هو إحسان الخالق، ولا يمكن أن يعني هذا أن الله خلق الإنسان للهلاك أو من أجل ارتكاب المعاصى، ومع ذلك فلم يغل تقدير الخالق منذ الأزل من ارادة خلق انسانا يكون وجوده مقترنا بوقوع الشر، وارتكاب المعاصى.

وهكذا تبدو الإرادة الإلهية متحكمة في الفعل البشرى خيرا كان أم شرا وذلك بعكم أن الصانع جل شأنه قد خلق الإنسان وركب فيه مبله الى الشر، ومبله الى الخير واختار لكل واحد طريقه الذي سيسلكه، فلكل إنسان غاية من خلقه وإيجاده، فقد وقعت جميع الأحلاث في علمه منذ الأزل لقوله تعالى «وها عن غانبه في السماء والأرض إلى في كتاب مبين »(٢)

فوقوع الأحداث كلها في علمه جل شأنه وإحصائها في كتاب فوق العرش أمر من أمور الكمال الإلهي الذي لا يشوبه نقص، بينما إعتقاد الإنسان بحرية تصرفه واستطاعته القيام بالفعل أمر من أمور نقصه وجهله بما قد يقع في المستقبل، فلأن علم البشر لا يتجاوز ما يقع من الأحداث فعلا فإنه قد يظن أنهم أحرار حرية تعارض حرية الإختبار الإلهي أو حرية تخرج عن نطاق الأمر الإلهي الأزلى وهو ما لا يتفق مع ما سبق وقدمنا من أن المشيئة الإلهية تحوى ما ظهر من الغيب ومالم يظهر، فاذا تحرك الإنسان طبقا لارادته فاغا يكون هذا هو القدر الذي تخصص بالظهور من المشيئة فكأن الإرادة الإلوادة البشرية فتكون حرية البشر فرع الحرية الإلهية وفي مطاوعة المشئة.

٨ - حتمية القوانان الكونية ،

ان خضوع الإنسان للمشيئة الإلهية ووقوعه ضمن سلسلة كونية يجعله ظاهرة ضمن الظواهر الطبيعية برغم تميزه بالقدرة على الإختيار، لأن إختياره كان عن إختيار

⁽١) راجع مشكلة الحرية ، ص ١٦٠ .

⁽٢) سورة النحل ، الآبة ٧٥ .

مسبق، فإذا قيل أن فى هذا المنحى شئ من الحتمية، فان القول بحتمية الظواهر الطبيعية (١) أكثر دقة. يحيث لا يمكن القول أن ما يحدث الآن كان من الممكن عدم وقوعه على هذا والنحو غدا. فالحتمية تعنى هنا أن ما وقع، وما سيقع وما هو متوقع أمرر لا تخرج عن مسارها المرسوم لها أزلا، كما لا تشذ عما خلقت من أجلد. لذلك

(١) ادعى بعض المناطقة أن القرل بقرائين حتمية يقيئية من شأنه أن يقف عقبة في وجه كل تقدم على أو اكتشاف مزيد من القوائين التي تسهم في اضطراد التقدم العلمي، ولقد بنوا آرا هم على أساس أن البقين الطلق أشبه باعتقاد خرائي، يجمل من شرون الشمس كل يوم أمراً حتمياً، وهو في نظر علماء الطبيعة ليس كذلك إذ هو نظرهم احتمال على درجة عالية من البقين، بحيث يصبح إحتمال عدم شرون الشمس أمر يكن إهماله لندرته أو لأنه لم يحدث بعد، وهذه دعوة إلى ما يسمح إسلاحتمية رعدم الثقة المطلقة بالقوائين العلمية، ويستند دعاة اللاحتمية إلى نتائج البحرث الذرية ويخلصون إلى القول أن العالم الذي نحبا فيه لاشيئ فيه مطلق البتة، أو كما يقول بعض البحث لقد راح مقهوم اليقين، وجزم العلم الأن أن أية قضية اخبارية عن هذا العالم هي نقط احتمالية ولا يقن إلا في الرياضيات.

ولابد أن المتمية الرياضية هي التي دعت القديس توما إلا كويني إلى الإعتقاد بأن الله لا يكته أن بخلق مثلثاً تكون زواياه أقل من قائمين طبقاً لفروض الهندسة الإقليدية التي افترضت استوا، السطح، وكأن الحتمية أر البقين الرياضي يفرض نفسه على القدرة الإلهية، وهر أمر لم يدم طويلاً نقد جامت مسلمات الألماني "رعان" والروسي" لوياتشيفسكي" لتقول لنا أن هناك مثلثاً مجموع زواياه أقل من قائمين أو أكثر من قائمين طبقاً لنرع المسلمات التي تبنى عليها الرياضيات، كأن يكن السطح على شكل السطح الحارجين للكرة أو الداخلي للأسطوانة فاذا جاء "لامجفان" ليقول لنا ألمتطبق على شكل السطح الحارجية لا تهدم ميذاً المتعبرة وإنما تهدم فكرة القوانين البقينية السلمات ألى السطح ألم من أجزا، كبيرة ولا تنطبق على اللامتناهيات في السفر السطح أبا المالم الأكبر يخضع لموانين يقبنية حتمية، وإن المتناهيات في السفر موجدة ولا تخطب على المالم الأكبر يخضع لموانين يقبنية حتمية، وإن المتناهيات في السفر موجدة ولا تخطب في المعلم المناهيات في السفر موجدة ولا تخطب في المعلم الماكان أمرا عصوصة على المعتمية، وقو أمر ينقصه التعمق لأن القوانين التي تحكم في معلما لمناها أكان أمرا عاصفاً على المعلم، وقلما من يقوله المتاطبة في هذا المجال أن ما يعتقد بأنه خاضع لميذ الاحتمية ليس إلا تتبعة لمهنا بالمقال ما يقوله المتاطبة على المعتمد بأنه خاضع لميذ الاحتمية ليس إلا تتبعة لمهنا بالمتاهيات في الصغر، أو هر قانون أزلى وحتمى. وقلما المتاطبة على المعتمد أو المعتقد أنه جديد في الصغر أو هر الموردة وليس كذلك، بل الاحتمية ليس إلا تتبعة لمهنا بالمتاطبة في الصغر، أو هر معال المتاطبة في الصغر، أو هر كما بقوله المتاطبة في معال المتاطبة في الصغر، أو هر كما بقوله المتاطبة في معال المتاطبة في الصغر. أو هر

راجع : زكى نجيب محمود (الدكتور) ، المنطق الوضعى، مكتبة الأنجلو، القاهرة ١٩٦٦، صُ ١٠٢ ، ٣-١ .

- 447 -

المنطق الوضعى ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٣ . زكريا ابراهيم (الدكتور) ، مشكلة الحرية ، ص ٢٠١ .

فالقول بأن الإنسان هو الذي إخترع الأشياء وصاغ القوانين هو قول عار من الحقيقية. اذ أنه لم يخترع شيئا مطلقا وانما اكتشف من القوانين والوقائع الكونية ما هو قائم بالنعل فعملة جاء اكتشافا وليس إختراعاً.

والدليل قاطع على أن القوانين الكونية قد صيغت بعناية الهية منذ الأزل لمن يقرأ القرآن الكريم ويستطيع أن يقف على أسراره التى تأتى مكتشفات العلماء مطابقة لها كل يوم. فغى مجال حساب الزمن وحركة الأفلاك يقول سبحانه محددا القوانين الإلهية والعلمية التى تتحكم فى هذا المجال "الشمس والقمو بدسبان" (11)أى يجريان بحساب وإحصاء مقدر.

وقوله جل شأنه «والشهس أجوى المستقر لها، ذلك تقدير العزيز العليم، والقيم قدرناه سنازل دتى عاد كالعرجون القديم» «وهى اشارة الى أن الشمس فى حركة دائبة ليل نهار، لا تفتر ولا تستقر، وذلك كله بحساب دقيق قدره العزيز العليم ثم جاء العلم الحديث ليقدم لنا هذه الحقيقة كما هى، وكان يظن فيما مضى أن الشمس ساكنة.

كما أن القمر بسير فى منازل عدتها ثمانية وعشرون منزلا، فى ثمانية وعشرون ليلة، ينزل كل ليلة فى واحد منها لا يتخطاها، فإذا كان آخر منزل منها دى واستقوس حتى عاد كالعرجون القديم، أى كفصن نخل بابس، أو كعنقود التمر حنة بجف ويصغر ويتقوس، يعنى أنه يصبح ولا حياة فيه .(٢)

والواقع أن العلم الحديث الذي كشف لنا أن الشمس تجرى في الغضاء في اتجاه واحد بسرعة قدرها الفلكيون بإثني عشر ميلا في الثانية (٣)هو نفسه الذي قال لنا أن القمر غير مأهول بالسكان، ولايمكن أن تقرم عليه حياة من أي نوع خصوصا بعد نزول رواد الفضاء على سطحه، فهو عرجون قديم لا حياة فيد اذن.

كما كشف لنا القرآن الكريم عن تفاوت الزمن في المجرات، فاليوم المقدر على الأرض بأربع وعشرين ساعة قد يكون ألف سنة في مجرة أخرى، وقد يكون خمسين

⁽١) سورة الرحمن ، الآية ٥ .

⁽٢) راجع صفوة التفاسير ، تفسير القرآن الكريم، المحلد الثالث .

 ⁽٣) نقلاً عن تفسير الظلال للشهيد سيد قطب.

ألف سنة، وقد يكون أقل من ذلك أو أكثر، وهى أمور أثبت العلم الحديث صحتها. يقول جل شأنه "إن يوساً عند ربك كالف سنة مما تعدون" (١). وقول تعالى "تعرج المطانكة والروح اليه فن يوم كان سقداره خمسين العدسنة" (٢). فليس عنده زمان بالمعنى الذي نفهمه نحن على هذه الأرض كما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفازاني. (٣) بل إننا فيل الى القول بوهمية الزمان وأنه لا زمان بالمعنى المفهوم إلا من حيث علاقته بالإنسان والحركة.

هذا القانون الجبرى الذى يخضع له الزمان لا يتغير ولا يتبدل، كما لا يمكن أن يكون غيره، وعليه تقاس حركة الأفلاك، وتصنع مركبات الفضاء، وتحسب الحركة بصفة عامة.

والنظام الحتمى فى القوانين الكونية صارم ودقيق فلا الليل سابق النهار، ولا تغرب الشمس الى مشرقها كما لا تشرق من مغربها، ولا تنبت بذرة التفاح فتكون زيترنا ولا العكس، ولم يحدث يوما أن كان طعم الحنظل حلوا، كما لم يحدث أن كان الشهد مرا، وان أمكن للانسان أن يتدخل فيها من خلال قوانين الوراثة، فهذه صنعة الله ولا يقدر عليها إلا هو جل شأنه، وما التغيير الذى يحدثه العلماء فى بعض الطواهر إلا لأن هناك قانون أزلى يسمح بحدوث مثل هذا التدخل، ثم أن الحتمية الإلهية ظاهرة فى مجال تكوين الإنسان وخلقه، ولم يستطع العلم الحديث أن يغير من الإلهية ظاهرة فى مجال تكوين الإنسان وخلقه، ولم يستطع العلم الحديث أن يغير من الأمر شيئا، لقوله تعالى «ولقد خلقنا الإنسان من سؤالة من طين، ثم جعلناه نطغة فى قوار مكين ثم خلقنا النطقة علقة، فخلقنا العلم غنه قدار مكين ثم خلقنا النطقة علقة، فخلقنا العالم فتسارك الله احسن عظاما، فكسونا العظام إدما، ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن عظاها،

وهذه الأطوار التي يمر بها تكوين الجنين حتمية لا يمكن للعلم مهما بلغ من تقدم أن بغير فيها فيقدم طورا أو يؤخر طورا مشلا، بل يتعامل العلماء مع هذه

⁽١) سورة الحج ، الأبة ٤٧ .

⁽٢) سورة المعارج ، الأية ٤ .

 ⁽٣) أبر الوفا النعتازني (الدكتور)، إلا إنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر
 ١٩٧٥ ، ص. ٥٥ ..

⁽¹⁾ سورة المؤمنون ، الآية ١٤ .

القوانين كحقائق ثابتة لا تتغير ، ويبنون عليها بحوثهم العلمية في الإخصاب والتوليد ، ومتابعة حركة الجنين ونموه وإحتياجاته أثناء فترة الحمل .

وإذا كان الإنسان قد إستطاع معرفة بعض أسرار الحياة وتدخل إلى حد ما في
 إجراء عمليات الإخصاب الصناعي وتكوين الأجنة وأستنساخها ومعرفة نوعها فإن ذلك
 لم يحدث إلا لأن الله قد شاء هذا وقدوه الأزل ثم حينها أراده خصصته الإرادة بالظهور
 في الزمان المراد .

وهكفا يبدو لنا الكون والإنسان كل لا يتحزأ والقوانين التى تعمل عملها فى الطواهر الكونية الطبيعية تؤثر فى الإنسان ، ويؤثر قيها لأن الكل خاضع للعناية الإلهية التى لا تنقطع على حد ما يعتقد ابن سينا من أن الموجود يكون وفق المعلوم على أحسن نظام (١١).

واذا كان إلله جل شأنه قادر على أن يختار من العوالم أفضلها طبقاً لما يقره أزلا ، فان هذا يجب أن يكون مفهوماً في نطاق المشيئة والإستطاعة والقدرة الالهية الالمحدودة ، تلك التي تعنى أن الإختيار الإلهي للقوانين الكونية ، والعوالم المحيطة بالإنسان ، بل وإختيار الله لحلق الإنسان وسط هذا العالم لم تكن أمور محكنة الوقوع وغير محكنة الوقوع في نفس الوقت فالإختيار الإلهي ليس تردداً بين أمرين ، لأن الأمر الإلهي واحد ، وهو يقع في الكون على نحو ما أراد ، بل ولا يمكن أن يكون أمره غير المعلوم في نفسه أزلا وما يتوهمه البعض من أن الإختيار الالهي هو تردد بين أمرين كل منهما محكن الوقوع ، ما هو إلا وهم ، فالواقع وهم وما عداه مستحيل (٢) إلا إذا غلبت ارادة الله أو سبقت المشيئة بوقوع غير الواقع أو تعديل مسار الظاهرة أو الفعل ، فالكل مقدر أزلا .

لذلك فلا نغالي إذا قلنا مع "جون كلوفر "كلما وصل الإنسان إلى قانون جديد،

⁽ ١) راجع إشارات و ابن سينا و طبعة دار المعارف ، مصر ١٩٥٧ جـ ٣ ، ص ٢٠٦ . ٢٠٦ .

⁽ ٢) الإبجى (عضد الدين) المواقف شرح الجرجاني ، القاهرة ٧-١٩ ، ص ٧٢ .

فإن هذا القانون ينادى قائلاً ، إن الله خالقى وليس الإنسان إلا مكتشفا "(١) أو كما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني « من أن الكون كله يسوده نظام دقيق محكم ، إذ أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مضطردة ثابتة لا تتبدل « (٢) .

وأما في مجال الفعل الإنساني فاننا نراه صادر عن مطاوعة أصلية باطنة في صميم وجوده .

وهكذا يكون معنى الحرية مرتبط بالطاعة ، ومعبر عن إختيار أصلى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأزلية التى تعد سمة أساسية من سمات الوجود الإنسانى الخاضع قاماً للأمر الالهى ، والمرتبط بأصله فى العلم الإلهى وقد رأبنا رأيا قريباً من هذا عند كارل يسبرز Karl Jaspers الذى يرى أن الإنسان بشعر بالضرورة الوجودية التى ترين على ذواتنا كما يقول أن الإختبار الحقيقي إنما هو ذلك الإختيار الضرورى الذى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية " (") والذات الحقيقية لا تكون إلا ما جاء مرتسماً فى العلم الإلهى (ع) .

وهكذا ننتهى إلى مجموعة من المصطلحات التى استخدمها الصوفية والعلماء والمتكلمين ، وهى فى جلها إنجاهات تعنى أن فكرة الحرية المطلقة من كل قبد أمر بعبد المثال ذلك أنه لو قدر للإنسان أن يكون حراً حرية مطلقة لكان الها أو أشبه بالإله. من هنا تظل مصطلحات من أمثال الضرورة ، والجبرية ، والطاعة ، والإرادة والإختيار

 ⁽١) جون كلوفر ، مجموعة مقالات مترجمة بعنوان الله يتجلى في عصر العلم ، دار احيا ، الكتب العربية ، ص ١٤٤ ، أورده أستاذنا الدكتور أبو الوقا التفتازاني في كتابه الإنسان والكون ، ص١٤٠ .

 ⁽ ۲) الإنسان والكون ، ص ٦٤ .

 ⁽٣) واجع الدكتور زكريا إبراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة ١٩٦٨ ، ج
 ١ ص ٤٣٦ ، ٤٣٩ ، راجع أبضاً مشكلة الحرية ، ص ٩٦ .

⁻ See too F.CONSETH (Entretiens Presides Par " Determinisme et Libre Aribtre " Editions du Griffou Paris, 1944 .

⁽٤) راجع صدر الدنبا القونوي، مفتاح الفيب، نسخة خطبة رقم ٢٧٣ تصوف دار الكتب ، ص١٠.

المسبق (١٠) في مجال الإشارة إلى وجود نوع من الحرية عارسه الإنسان في مجال الحرية الإسبق المجرية الإنسان أولاً وأحكمت قوانين الكون فيما يشبه الجبرية الصارمة أو الضرورة التي تخضع لها حركة الأفلاك والكواكب والنجوم ، وهطول المطر وقر الزروع والنباتات والتفاعلات الكيمائية ، وحركات الزلازل والبراكين إلى آخر هذه المطواهر الطبيعية التي لا علك الإنسان من أمرها شي، إلا ما يسره الله له وهذاه إليه .

٩.النتائـــج،

يدور هذا البحث حول المشيئة الإلهية وما بتعلق منها بالغبب المطلق كذلك يبحث في دور الإرادة وعلاقتها بما يظهر في الكون من المشيئة ثم أن الباحث بتابع كيف تخضع الحربة الإنسانية لحربة الإرادة الالهية، وينظر إليها من زواية و المشيئة » و و الإرادة » و « الحكم الإرادى » .

ومنذ بداية البحث تتحدد مفاهيم و الشيئة » بإعتبارها الغيب المطلق ، وهي الرجود بأسره ما ظهر منه وما لم يظهر ، في حين أن و الإرادة » هي النسبة الالهية التي خصصت شطراً من الغيب بالظهور .

وأما « الحكم الإرادى » فهو المصطلح الذي إستخدمه « ابن عربي » في مجال الحديث عن الفعل الالهي مفضلاً له على مصطلح « الإختبار » ذلك أن الإختبار هو تردد بين أمرين كل منهما عكن الوقوع ، ولما كان الله جل شأنه لا يتردد بين عكنات كان من الأجدى والأدق أن يستخدم الصوفية مصطلح « الحكم الإرادى»، فالإختبار هنا حكم من أحكام العظمة ووصف من أوصاف الألوهية .

⁽١) يتحدث القديس أوغسطين عن الإختبار المسبق من خلال نظريته في و اللطف الإلهي و التي تعنى إن الله إختار قوماً كتب لهم الخلاص والنجاح ، فإذا إختاروا كان إختبارهم تابعاً لإختبار الله وإرادته .

⁻ See Jacaues Martain De Bergson, Thomas d' Aquin, New York, 1944, P. 152, 176.

وراجع أيضاً مشكلة الحرية ، ص ١٥١ .

كما أن « ابن عربي » إذا قال بنفي الإختبار عن الجناب الالهي فلأنه يتعارض وأحدية المشيئة فالمشيئة أحدية الإختبار ولا يعقل الممكن فيها أبداً .

ويحل الجيلى هذا الإشكال بقوله أن القدم صفة الإرادة عندما بتعلق الأمر بالذات ، وأن الحدوث صفتها عندما يتعلق الأمر بالكون والكائنات ، وهو ما يعنيه الشيخ الأكبر من إعتقاده أن "الإختبار" إنما برد من حيث النظر إلى الممكن من حيث علته وسببيته لذلك نقرر أننا لسنا بصدد جبرية صارمة مفروضة على الله من مخلوقاته كما هو الحال عند لبينتز Leibitz ، قالله مريد وقادر .

كما يتعرض البحث لبيان حقيقة الأمر الالهى فيفرق بين أمرين « أمر التكوين وأمر التكليف»، ويخلص إلى أن الطاعة أو المصية لا تكون متعلقة « بأمر التكوين» ذلك أنه عا لا يتعلق به فعل الإنسان ، وأما المخالفة فتقع « لأمر التكليف » المبلغ للخلق على ألسنة الرسل والمبلغين .

وقد ترتب على هذا أن الصوفية أصحاب هذا الإنجاه راحوا يعتقدون أن الله يأمر بما لا يريد وقوعه ، فالنبى أو المبلغ لا يعرف سلفاً ما سوف يقع عندما ببلغ الأمر الإلهى وهو لا يعرف إلا بعد وقوع المراد .

ثم أن الأمر الالهى لا بعصى فى أصله وإغا تتكون « الابابة » فى القلب عندما يقع الأمر عليه فتكون المعصية ، أو يقع القبول فتكون الطاعة ، وهذا كله خاضع لحكم التكوين .

وعندما يستخدم « ابن عربى » مصطلح الحكم الإرادى فإنما يتفادى الإعتقاد السائد بإمكانية أن يكون قائلاً بالتعطيل فهو عندما يعلن أن الله أراد الممكنات كما علمها ، أو على نحو ما سبقت به المشيئة وعلى نحو ما جاء فى العلم الأزلى إنما ينزه الحق عن حكم الممكنات فى المشيئة فالممكنات لا حكم لها بل الحكم خاضع لما جاء فى العلم.

لذلك فنحن لا نتفق مع ما جاء عند الدكتور و أبو العلا عفيفي » وما فهمته

الدكتورة و سعاد الحكيم » من أن و ابن عربى » يفرض جبرية صارمة على الإرادة الالهية ويجب النظر إلى مفهومه في المشيئة من خلال مفهومه و الحكم الإرادى » وكظك من خلال تدبر آبات القرآن الكريم في معنى المشيئة والإرادة .

ثم أننا وجدنا و ابن عربى و يقدم مفهوماً فى الحربة يتلازم ومعنى العبودية المحققة لله جل شأنه فالعبودية وإن كانت صفة الإفتقار والتذلل إلا أنها إفتقار لله الواحد وغنى عن العالمين فليس فيها عبودية أو إفتقار لغير الحق ، لذلك تصبح العبودية فى هذا الفكر أصل من أصول حربة الإنسان وخلاص من رق الأغبار .

ويطلق « أبو حامد الغزالى » الإرادة الالهبة فلا يوافق المعتزلة على أن الله يفعل الأصلح لعباده ، كما لا يأخذ بفكرة « الجواد » الذى لا يكن أن يدخر من جوده شى، وإنما يفعل الله ما يشاء فلا تجب عليه أفعال بعينها لأنه لا يعقل فى حقة الوجوب لذلك يمكن القول أن الإرادة الالهية كما تختص بالخير فهى تختص أيضاً بالشر وتريده، فالله إذا شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، وليس من شرط مشيئة أن يشاء لا محالة .

وتظهر فكرة حرية الإنسان عند « ابن عطا » الله السكندرى » والمدرسة الشاذلية من خلال منظور حرية الإرادة الالهية فيكون تدبير الإنسان لاحقاً وتابعاً للتدبير الالهي لأن الله وهو مدبر شئون العبد قبل وجوده وهو أيضاً مدبر شئونه بعد وجوده ، لذلك نكون بصدد نظرية في ترك الاختيار والتدبير لله أو نظرية في « سبق التدبير الالهي » لذلك يمكن القول أن « ابن عطا » » والشاذلية من القانلين بالجبرية الصارمة عندما يتعلق الأمر بالمشيئة والإرادة لأن كل شيء قد تم تدبيره منذ الأزل ولم تترك المشيئة شيء ، وهو من القائلين بسبق الإختيار الالهي للفعل الإنساني ، لذلك تكون طاعة الإنسان ومعصيته عن تدبير سابق وفكرة السبق التي تبناها عند الشاذلية مصدرها في القرآن الكريم كما أوصحنا آنفا .

وفكرة « الإختبار السبق » وردت في الفكر المسيحي حيث وردت عند «بولس»

الرسول الذى آثر هذا المصطلح على كلمة و القدر » والله طبقاً لهذا الفكر يمنع نعمة الإختيار المسبق للبشر جميعاً فإذا رفضها الإنسان تحمل وزر عمله ، فيكون الثواب والعقاب تابعاً لقبول النعمة الالهية أو رفضها .

ويفصل هذا البحث بين المشبئة والإرادة على إعتبار أن المشبئة هي الغيب المطلق والعلم الالهي الكامل المحيط ، وأما الإرادة فهو الجزء الذي تخصص من المشيئة ولا بالظهور ، ثم نتبين من خلال ذلك أن الكون يحوى أموراً تظل خاضعة لحكم المشيئة ولا يمكن أن ندخل في حساب حرية البشر أو حرية الإختبار من جانب الإنسان ، فأفعال الإختبار هي تلك التي تعلقت بأمر التكليف وهي تلك التي تقع في نطاق سيطرة الإنسان عليها من حيث القبول أو الرفض ، ومن حيث الطاعة أو العصبان وأما الأمور التي تجرى في الكون دون تدخل منه فأنها تظل خاضعة للمشيئة فلا حرية فيما لا فعل فيه فحركة الأمعاء وسريان الدم وهضم الطعام ، وحركات النجوم والأفلاك ، وهطول المطر وإمتناعه أمور تخرج عن نطاق الفعل الإنساني ، فلا طاعة فيها ولا معصية ولا معصية إلا بالقدر الذي يتاح به للإنسان أن يتدخل فيها ونحن لا نرى ضرورة لإدخال معصية إلا بالقدر في البحث عند الحديث عن حرية الفعل أو جبريته لأنها تخرج عن نطاق الأفعال وتدخل في نطاق النظام الكوني الخاضع بما فيه للمشيئة وحرية الإرادة الالهبة الأفعال وتدخل في نطاق النظام الكوني الخاضع بما فيه للمشيئة وحرية الإرادة الالهبة وقيه تبدر الحتمية واضحة.

وإذا كنا نوافق و ابن سينا » على أن الموجود يكون وفق المعلوم على أحسن نظام فإن هذا يجب أن يكون فى نطاق المشيئة والإرادة الحرة للخالق جل شأنه ، بمنى أن المعلوم أن الموجود لا يقهر الإرادة الالهية فيموقها عن أن تتدخل وفق المشيئة ، بل أن المعلوم قد إتسع ليشمل ما هو موجود وما سوف يوجد عما قدره الله أزلا لقوله تعالى ، ألا يعلم سن خلق وهو اللطيف الخبير ، (١) .

⁽١) سورة الملك الآية ١٤.

ومن النتائج المترتبة على هذا البحث أن الإنسان خلق مختاراً وله حرية ، وهو هارس حريته فى الإقدام على فعل الخير أو الشر، كما يختار بين الإيان والفكر أو بين الطاعة والمعصية ، إلا أن هذا لا يقدح فى حرية الإختيار الالهى كما لا يجوز للإنسان أن يطن أنه حر باطلاق ، فالحرية البشرية حرية المراد الإلهى فى الإنسان كما جاء سابقا فى المشيئة ، علم الله ذلك وأخبر به وعلم أنه قد يكون وسيلة المشرك فى إلقاء تبعة ذنويه على الله فأخبر عن ذلك سبحانه بقوله و سيقهل الخين إشركها لو شاء الله صا اشركنا وال آباؤنا وال حرصنا صن شيعي، و (١) وهو ما يشير إلى مسئولية الإنسان عن إختياره للشرك والكفر والمعصية ، ولا مناص له من الحساب على ما أقدم على إختياره .

كذلك يظهر أن الحرية البشرية هي حرية المحدود الناقص التي تتحرك ضمن حرية مطلقة هي حرية اللامحدود المطلق الذي أحاط بكل شيى، بعلم ومشيئة وإرادة ، فإذا فن الإنسان أنه ذو مشيئة فإن مشيئة الله سابقة وتدبير الله محكم لا يغادر أمراً ولا فعلاً إلا كان من ورائه وإستمع لقوله تعالى و كذلك كدنا ليوسف ما كان لياخذ الخاه فعى دين الهلك إلا أن يشاء الله نوفع درجات صن نشاء وفوق كل ذو علم عليم (*) فإن كان يوسف قد كاد لاخرته حتى يستبقى أخيه فإن الحق جل شأنه يعلن أنه من كيده وأن يوسف ما كان ليدبر أمراً إلا أن يكون بمشيئة الله وتدبيره .

وهكذا لا يصح الاعتقاد بمجاوزة المشيئة الإلهية ، كما يجب النظر إلى كل الأمرر على أنها تابعة للمراد الإلهي المسبوق بالمشيئة .

وإذا كانت المشيئة الإلهية قد سبقت بأن النار تحرق، لكن مع هذا يجوز أن يلقى نبى في النار فلا يحترق، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبى عليه السلام

⁽١) سورة الأنعام ، الآية ١٤٨ .

⁽ ٢) سورة يوسف ، الآية ٧٤ .

فيحدث من الله تعالى أو من الملاتكه . كما يقول الغزالى . تقصر النار سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه فتبقيه معها على سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها، أو يحدث فى بدن النبى صفة تخرجه عن كونه لحمأ وعظماً فيدفع أثر النار (\ \) يقول الغزالى : وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجانب ونحن لم نشاهدها جميعاً فلم ينبغى أن ننكر امكانها ونحكم بإستحالتها ، فقد خلن المادة قابلة لمراداته فتتحول العصا إلى حية ويتحول النبات فى جسم الحيوان دما ويستجبب البحر لعصا مرسى فينشق الماء ... وهكذا لا غالب لأمره ولا راد لمشيئتة، والمادة لا تفرض نفسها على المشيئة فتكون غوذجاً خارجياً تأتى المرادات الإلهيه على على الله جل شأنه ..

لذلك وجدتا « ابن عرابي » يقول بالحكم الإرادي ولا يقول بالإختبار لأن الإختبار تردد ونقص بينما الحكم الإرادي مشيئة التي تتناسب مع كماله جل شأنه .

والتتبجة التي يجب ألا نغفلها هي أن القوانيين الكونية حتمية بما يحدث فيها من تغيرات أو ربما يضاف إليها كل يوم على يد العلما ، ذلك أن القانون الكوني مرجود أزلا وكامن في الطبيعة لا يكشف عن نفسه إلا بشيئة إلهية وكثيراً ما ينتظر القانون العلمي أو الطبيعي آلاف السنين قبل أن يجي، أحد العلما ، عن إختصهم الله باكتشاف القواتين الطبيعية فيكتشف القانون في لحظة من لحظات الزمان والإنسان هنا ليس إلا مكتشف ، والقول بالإختراع عار من الحقيقة. وأما القول بفكرة الصنعة والصانع والمصنوع التي أخذنا بها من آيات القرآن الكريم فهي في صميمها حرية وليست جبرية فإذا كنا قد نظرنا إلى الإنسان بإعتباره حلقه من حلقات الكون ولذلك ان تكون نواميس ثابتة حتى يظهر أثر العناية الإلهية دون أن يؤدي هذا إلى القول بالجبرية ذلك أن الجبرية شيى، والحتمية شيى، آخر. ولقد سبق إلى رأى قريب

 ⁽١) أبر حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة السادسة ، دار المعارف
 ١٩٨٠ م ، ص ٢٤٦ .

من هذا أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى فى بحثه عن و مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى » (1) عندما أوضح أن رأى « ابن رشد » لا يؤدى إلى القول بالجبر ذلك أنه يقيم فكرة القضا ، والقدر على أساس من الإعتقاد بوجود نواميس ثابتة ، والعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها . وهكذا فإن الدكتور محمد عاطف العراقي يقيم مذهبة في السببية بالرجوع إلى فكرة العناية والحكمة الإلهية وهذا يؤدى إلى أى نوع من الجبرية .. كما أن اعتراف ابن رشد بإرادة داخلية من جهة وأسباب خارجية من جهة أخرى لا يؤدون إلى حد لهذه الإرادة ، بل إلى تنظيم لعملها فبالإرادة الداخلية والنائية ، وهذا أيضا يتضع في رأى الدكتور « العراقي » الذي يرى أنه لا ضرورة في العلاقات بين طبيعة يتضع في رأى الدكتور « العراقي » الذي يرى أنه لا ضرورة في العلاقات بين طبيعة الأشيا ، وأفعالها وهو رأى يستحق الإحترام والتقدير وبمبر عن وجهة نظرنا .

⁽١) راجع الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى فى بحثه القيم و مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى » نشر فى كتاب دراسات فلسفية مهدا، إلى الدكتور 'براهيم مدكور بإشراف الدكتور عشمان أمين ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ م ، ص ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢٢٣ . ويرى الأستاذ الدكتور عاطف العراق أنه فيما يتماق بعلاقة الشيى، بنفسه أو الشيى، بفعله فلا يكن القرل بالضرورة أو الجيرية .

الفصلالثامن

الفسلفة الأخلاقية

عند

مفكرى المسلمين

الفصل الثامن

تقديم

الشكلة الخلقية

ان البحث في المشكلة الخلقية عند مفكري المسلمين يجب أن يبدأ من حبث يبدأ البحث الأخلاق مرتبطة ارتباطا البحث الأخلاقي عند جميع الأمم في الشرق والغرب - ذلك أن الأخلاق مرتبطة ارتباطا وثيقا بمصادر الالزام الخلقي وتكوين الضمير الذي يميز بين ما هو خير وما هو شرير. ويرتبط هذا ايضا بالمدي الذي يكون عليه الفعل الانساني من حيث هو فعل حسن أو فعل قبيح.

وسوف تُكتشف أن المعتزلة وهم أصحاب المذهب العقلي بين متكلمي المسلمين مثلا قد جعلوا الشرع تابعا للعقل، وأقاموا أحكامهم الأخلاقية علي أساس من مدح الفعل أو ذمه، أو مدي استحقاق الفعل للثواب أو العقاب وجعلوا من العقل آداتهم التي بها إستدلوا على حسن الأفعال وقبحها.

ومن الواضح أن الخيرة الأخلاقية ترتبط بكل خيرة بشرية تنطوي على «مضمون ذي قيمة» فالحياة الأخلاقية بما فيها من جهد ومشقة وصراع، وألم، وإثم وخطيئة، وندم، وتوية، ويأس، وشقاء، ولئة، وسعادة، ترتبط بالجهد الإرادي الذي يمارسه الانسان سواء كان ذلك الجهد من أجل تحقيق هدف ذاتي أم أجل تغبير العالم المحيط والتأثير على الآخرين.

ولأن الفعل الأخلاقي يتكون من خلال مفاهيم العدالة والخيرية، والحسن، فإن البحث فيما إذا كان الفعل العدل نفسه هو أحد الأصول التي تبناها المعتزلة - لذلك فالعدل أهم صفة للفعل الالهي - ولأن الفعل إما أن يوصف بأنه عادل أو ظالم فإنه يتصل بالفعل الانساني صلة يجب أن يسودها العدل الالهي المطلق.

والإنسان يستطيع بالعقل أن يميز بين الفعل الخير والفعل الشرير، وبين ما هو حق وما هو باطل - وبين ما هو طاعة وما هو معصية. وتتكون فكرة الطاعة من خلال الأوامر الالهية التي جات في محكم آيات القرآن الكريم - كما تتكون فكرة المصية من خلال مخالفة الأوامر والنواهي.

ولقد قالت المعتزلة أن حكم الله تعالى على الأفعال يكون وفق ما بها من حسن أو قبح قبل مجئ الشرع، ونحن نثاب أو نعاقب على حسب ما تدركه عقولنا. كذلك نخضع لحكم العقل عند التشريع على حسب ما يدركه فلا ترد الشريعة بطلب قبيح ولا بالكف عن فعل خسن.

وتري المعتزلة أن الله لم يخلق الكفر، والمعاصي وأجمعت علي أن الايمان حسن والكفر قبيح.

ويفهم الامام «الغزائي» (١٦)، الفرق بين الحسن والقبيح على أساس ثلاث منها المشهورات أو المسلمات، فيحكم علي حسن هذه الأفعال من:

إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق في الكلام، والعدل في القضايا.

وبحكم بالقبح على هذه الأفعال:

إيذاء الإنسان، وقتل ألحيوان، ووضع البهتان، ورضاء الأزواج بفجور النسوان، ومقابلة النعمة بالكفران والطفيان.

وأما الأصل الثاني الذي يعتمد عليه الغزالي في التفرقة بين الحسن والبيح فإنه يعتمد على الايمان بأن مراعاة العدل في الأحكام حسنة، ومراعاة الظلم والطغيان قبيحان.

وأما الأصل الثالث فيعتمد على أن صدق القضايا الرياضية عقلي صرف، ومثل هذه القضايا يقال لها صاقة أو كاذبة، ولا يقال حسنة أو قبيحة.

⁽۱) الإمام الغزالي، معيار العلم بتحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١، ص ٤٧.

وإذا كنا قد أشرنا إلي الصلة بين قاعدة العدل الالهي والعقل الأخلاقي عند المعتزلة فقد أشار البها (جولد سهير) (١) ، بقولة «وكانت وجهة النظر التي غلبت عثيهم وقادتهم في فلسفتهم الخاصة بالدين هي تنقية فكرة التوحيد من كل لبس، وإظلام وتشويه في الاعتقاد الشعبي المأثور، وهذا على الأخص في ناحيتين هما الأخلاق وما بعد الطبيعة، لقد رأوا واجبا أن يبعدوا عن الله كل الافهام والتصورات التي تنافى الاعتقاد بعدلة.

وإذا كان معظم الباحثين يميل إلى أن يبدأ من فكر المعتزلة عند الحديث عن الفكر الأخلاقي إلا أننا واجدون في التصوف قاعدة غنية للفكر الأخلاقي في الاسلام.

ذلك أن فعل الانسان الراغب في الوصول إلي درجات المقرين رهن بفعل أخلاقي ذر جانبين، أحدهما التخلية وفيها يتخلي الانسان عن كل ما يهبط بالنفس ويجذبها إلي مستوي الأهواء الدنيا من ملذات وآثام وشرور، وثانيهما التحلية حيث يتحلي الصوفي بالأخلاق والفضائل الروحية التي تسمو بالبشرية إلى المراتب الالهية.

وإذا كانت خطرات النفوس ودوافعها ونواياها بواعث الأعمال سواء كانت خيرا أو بشرا، فإن التمييز بين فعل وآخر يكون علي أساس من قبح الخطره أو حسنها، بحيث يقال أن الفعل يكون حسنا إذا كان باعثه خطرة حسنة ويقال أن الفعل يكون قبيحة.

ولذلك عيز أهل الباطن بين ثلاث خطرات على النحو التالى:

أولاً: خطرات الطاعات وهي تنبيه من الله بقلب الانسان ينطلق تلقائبا للقيام بالطاعات.

 ⁽١) الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسي في الإسلام، دار العارف، حـ ١ ص ٣٣٤ – راجع د. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار العارف، ص ٤٦.

ثانياً: هواجس النفس الأمارة بالسوء وأكثرها يدعو إلي إتباع شهوة أو استشعار كبر وهي مما تسوله النفس للإتسان من أفعال السوء.

ثالثاً : وساوس الشيطان إذ يزين للإنسان المعاصى وسوء الأعمال.

لذلك فليس بمستغرب أن يكون التصوف من علوم الباطن التي تعني بالجوارح وتختص بالأعمال الظاهرة والباطنة.

فالأعمال الظاهرة كالعبادات، والأحكام مثل الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد وغير ذلك مما يشاهد من أفعال المرء ظاهرا.

وأما الأحكام فهي كالحدود، والطلاق، والعتاق، والبيوع، والفرائض، والقصاص وغيرها مما يظهر علي الجوارح.

وأما الأعمال الباطنة كأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال مثل التصديق والايان، والصدق، والاخلاص والمعرفة، والتوصل، والمحبة، والرضا، والذكر، والشكر، والانابة، والخشية، والتقوي، والمراقبة، والفكرة، والاعتبار، والخوف، والرجاء، والصبر، والقناعة، والتسليم، والتفويض، والقرب والشوق، والوجد، والوصل، والحزن، والندم، والحياء، والجحل، والتعظيم، والاجلال، والهيبة (١١) ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة دلالة أخلاقية عميقة يهتم بها هذا العلم الذي يعد من علوم الأخلاق الاسلامية المتقدمة، ولسوف نتين هذا في الفصول التالية:

أ.د. إبراهيم ياسين رئيس قسم الفلسفه كلية الأداب جامعة المُصورة المُصورة في ٢٠٠٠/١/٦

⁽١) أبو النصر السراح، اللمع، تحقيق د. عيد الحليم محمود، ود. طه عيد الباقي، دار الكتب الحديثة، مصر ١٩٩٠م، ص ٤٣، ٤٤.

الفصل الأول الأفعال تحسن أو تقبح بالنوايا

من أهم ما يلاحظ في مجال الفكر الأخلاقي الاسلامي أنه يعطى أهمية خاصة لبواعث السلوك الانساني، بل نراه برصد كل خاطرة تخطر ببال الانسان.

كذلك بهتم الفكر الاسلامي بدفع السلوك الخير كي يشمر ويستمر بالثواب، وقمع السلوك الثرير كي ينحسر وذلك بالعقاب والزجر.

وإذا كانت الخطرات تنشأ نشأة لا دخل للإنسان فيها في بداية الأمر فإنها تكون إضطرارية حال النشأة، لكنها لا تكون كذلك عند النزوع نحو القيام بها، ومن هنا يكون الانسان مستولا عما يرين على قلبه من الخبائث.

ونحن نلاحظ أن القرآن الكريم يذكرنا بأن الأعمال بالنيات وأن كل إمرئ يحصد نتائج نواياه لقوله جل شأنه «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ ما نوي».

وتعد النية خيرا أو شرا في ذاتها بصرف النظر عن نتائج الأفعال، لأن الانسان إذا هم بعمل حسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن هم بسيئة كتبت عليه حتى ولو لم بفعلها.

والنية تحرك الإرادة، والإرادة تدفع للقيام بالفعل ومن ثم وجب أن تخلص النية وأن تصفر القلوب من شوب الأقذار حتى لا تفسد الأعمال(١١).

ومع ذلك فالأعمال لها قيمة في ذاتها ذلك أن الأفعال التي هي معاصي لا تتغير عن موضعها بالنية إذ أن النية لا تؤثر في إخراج الفعل عن كونه طاعة أو معصية، وقد يركن الانسان إلي النية فيأتي بالمعاصي مبررا ذلك بأنه كان يتوي القيام بفعل حسن – وقد تسول النفس للإتسان ذلك فيرتكن الي فساد العمل أو عدم أداء الواجبات مبررا ذلك يسلامة النية – ذلك من خدع النفس ومن خفاء الشهوة وباطن

⁽١) الغزالي، إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣١٤.

الهري، والواجب عدم الاغترار، وإغا التفطن بالأسرار والتبصر بالأغوار – وقد يريد أن يدع المعاصي ولكن النفس لا تسخو للتوبة فيعتقد أن مجرد النبية كاف لكن ذلك من قصور الهمة وضعف الارادة (١).

لذلك يكون الفعل فعلا أخلاقها خيرا إذا ما استند الي نية صادقه وضمير يقظ يدفع صاحبه إلي صدق النية والعمل معا - وأما صدق النية كما يقول المحاسبي فهو. أن يبديها القلب خوف عقاب أو رجاء ثواب لا يريد بذلك غير الله عز وجل - وأما صدق العمل فهو الهجوم علي ما عزم عليه بترك روح النفس، حتي يصير إلي ما عزم عليه من العمل فيتمه بالحرص عليه.. لا يقطعه عنه قاطع ولا يمنع عنه مانع (⁽⁷⁾).

ويذكر «الغزالي^(٣) في بيان حقيقة النية» أن النية والقصد عبارات متواردة علي معني واحد وهو حالة وضعه للقلب يكتنفها أمران علم وعمل، العلم يقدمه لأنه أصله وشرطه والعمل تبعه لأنه ثمرته وقرعه وذلك لأن كل عمل – أعني – كل حركة وسكون إختيار فإنه لا يتم إلا بثلاثةأمور:

علم إرادة وقدرة لأنه لا يريد الانسان مالا يعلمه فلا بد وأن يعلم ولا يعمل ما لم يرد فلا بد من إرادة، ومعني الارادة إنبعاث القلب إلى ما يراه موافقا للغرض إما لم يرد فلا بد من إرادة، ومعني الارادة إنبعاث القلب إلى ما يراه موافقا للغرض إما في الحال أو في المآل - فإذا جزمت المرفة أن الشيئ موافق ولا بد أن يفعل وسلمت من معارضة باعث آخر صارف عنه إنبعثت الارادة وتحقق الميل، فإذا إنبعث الارادة التعضت القدرة لتحريك الأعضاء، فالقدرة خادمة للإرادة وإلارادة تابعة لحكم الاعتقاد والمعرفة، فالنبة عبارة عن الصفة المتوسطة وهي الارادة وإنبعاث النفس يحكم الرغبة والميل الي ما هو موافق للغرض إما في الحال أو في المآل، فالمحرك الأول هو الفرض الماعث والغرض الباعث هو القصد والنبة،

^(ً) الحارث المحاسبي، الرعاية لحقورق الله، ص ٢٠٠، ٢٠٦، راجع د. أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الاسلام، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص ٢٧٠.

 ⁽٢) الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلي الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار التراث العربي،
 ١٩٨٠، ص ١٠٠.

⁽٣) إحياء علوم الدين، بتحقيق د. بدوى طبانة، حـ ٤ ص ٢٥٤.

والنية إما أن تكون وحيدة الباعث فتسمي «نية خالصة» أو أن يكون وراء النبة باعثين متساويين في القدرة علي تحريك الارادة أنها بنية «موافقة للبواعث» وهي نبة قدميشترك فيها باعثان إلا أن كل واحد منهما يكفي لتحريك الارادة منفرداً، والنوع الثالث هي النية التي تخضع لبواعث متساوية من حيث القوة في تحريك الارادة ولا يكفى الواحدة منها لتحريكها ويسمى هذا الجنس (مشاركة).

وأما النوع الرابع. فيكون أحد الباعثين مستقلا لو انفرد بنفسه والثاني لا يستقل إلا لو إنضاف إليه الآخر.

ومثال النوع الأول: نية الخائف في الهروب من السبع (خالصة).

ومثال النوع الثاني: أن يتعاون رجلان علي حمل شئ بمقدار من القوة كان كافيا في الحمل لو إنفرد، أو أن يسأله قريبه الفقير مسألة فيقضها لفقره - وقرابته وعلم أنه لولا فقره لكان يقضيها بمجرد القرابة ولولا قرابته لكان يقضيها بمجرد الفقر (موافقة للبواعث).

ومثال النوع الثالث: أن يقصده قريبه الغني فيطلب درهما فلا يعطيه ويقصده الأجنبي الفقير فيطلب درهما فلا يعطيه، ثم يقصده القريب الفقير فيعطيه فيكون إنبعاث داعبته بمجموع الباعثين وهو القرابة والفقر(۱۱)، (مشاركة).

ومثال النوع الرابع: أن يكون للإنسان ورد في الصلاة وعادة في الصدقات فاتفق ان حضر في وقتها جماعة من الناس فصار الفعل أخف عليه بسبب مشاهدتهم، وعلم من نفسه أنه لو كان منفردا خاليا لم يفتر من عمله، وعلم أن عمله لو لم يكن طاعة لم يكن مجرد الرياء بحمله عليه - (المعاونة).

وتأتي الأعمال تابعة للنية، وهي في نظر الغزالي على ثلاثة أقسام طاعات، ومعاصى، ومباحات.

⁽١) راجع إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣٥٤، ٣٥٥.

القسم الأول وهو المعاصي، وهي لا تتغير عن موضوعها بالنية فلا ينبغي ان يفهم الجاهل ذلك من عموم قوله عليه السلام، إنما الأعمال بالنيات، فيظن أن المعصية تنقلب طاعة بالنية كالذي يغتاب انسان مراعاة تقلب غيره، أو يطعم فقيرا من مال غيره، أو يبني مدرسة أو مسجدا بمال حرام وقصده الخير فهذا كله جهل والنية لا تؤثر في إخراجه عن كونه ظلما وعدوانا ومعصية، بل قصده الخير بالشر علي خلاف مقتضي الشرع شر آخر فإن عرفه فهو معاند للشرع وإن جهله فهو عاصى بجهله.

قال سهل رحمه الله تعالي «ما عصي الله تعالي بعصية أعظم من الجهل قبل يا أبا محمد هل تعرف شيئا أشد من الجهل، قال نعم، الجهل بالجهل»(١١)، لأن الجهل بالجهل يسد باب التعلم بالكلية.

القسم الثاني: «الطاعات» (٢)، وهي مرتبطة بالنيات في أصل صحتها وفي تضاعف فضلها، وأما الأصل في الطاعة أن ينوي بها عبادة الله تعالي لا غير فإن نوي الرباء صارت معصبة وأما تضاعف الفضل فبكثرة النيات الحسنة، فإن الطاعة الواحدة يكن أن ينوي بها خيرات كثيرة فيكون له بكل نية ثواب إذ كل و احدة منها حسنة ثم تضاعف كل حسنة عشر أمثالها.

وهكذا لا يكون فعل الطاعة طاعة إلا إذا صدر عن نية حسنة بل يصبح فعل الطاعة معصية إن كان وراء نية سيئة.

القسم الثالث: المباحات، وما من شئ من المباحات إلا ويحتمل نبية أو نبات يصير بها من محاسن القربات وينال بها معالي الدرجات.

ومن القواعد التي تحكم المباحات، أن الحلال منها إذا أتاه الانسان حوسب عليه كيف فعله وأما الحرام فيعاقب عليه الانسان لقوله صلي الله عليه وسلم «حلالها حساب وحرامها عقاب» خذ مثلا التطيب لله أمر مباح يثاب عليه الإنسان، والتطيب

⁽١) إحياء علوم الدين، حـ ٤ ، ص ٣٥٧.

⁽٢) إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣٥٩.

وهكذا فإن كل ما يشوب صفاء النية والاخلاص في العمل أمر منقص من ثراب الفعل - فلا تتساوي بواعث الأعمال لأن من البواعث ما يكون مقصودا به وجه الله لا غير، ومنها ما يداخله الرياء وحظوظ النفس، والصوفي يعمد الي تنقية بواعثه وإنتقاء الخير منها ليتفادي ضباع حسناته يعلمه بما جاء في الخير وإن العبد ليحاسب فتبطل أعماله لدخول الآفة فيها حتى يستوجب النار ثم ينشر له من الأعمال الصالحة ما يستوجب به الجنة فيتعجب ويقول يا رب هذه أعمال ما عملتها قط، فيقال هذه أعمال الذين أغتابوك وظلموك».

وفي الخير أيضا «إن العبد ليوافي القيامة بحسنات أمثال الجبال لو خلصت له لدخل الجنة فيأتي وقد ظلم هذا وشتم هذا، وضرب هذا فيقتص لهذا من حسناته ولهذا من حسناته حتى لا يبقي له حسنة فتقول الملاتكة قد فنيت حسناته ويقي طالبون، فيقول الله تعالى ألقوا عليه من سيآتهم ثم صكوا له صكا الى النار» (٢٠).

لكل هذا يعتد الصوفية براقبة خواطرهم وبواعث أعمالهم، ويراقبون بواطنهم خشية أن تحبط أعمالهم لدرجة أننا نقطع بأن هؤلاء القوم إنما كانوا أصحاب نظرية متكاملة في الارادة الخيرة تعتمد علي هذا النوع من دراسة النفس دراسة سبكولوجية أخلاقية دينية في ظل فهم من مناهج الاستبطان التي تكشف عن دقائق النفس وخفاياها. وهي دراسة تسبق نظرية كانط في الواجب والارادة الخيرة بإعتبارها المبدأ الأساسي لقبام أخلاق عملية ومتفوقة بذلك علي صورية كانط القائمة على أساس من الضوروة والكلية، والتي تغرق في النظر ويستشكل معها العمل.

⁽١) جاء الخبر في إحياء علوم الدين، حـ ٢٤، ص - ٣٦٠.

⁽٢) جاءت الأحاديث في الإحياء، حـ ٤، ص ٣١١.

الفصل الثاني

كيف يتكون الضمير

إن الإجابة على السؤال القائل مم يتألف الضمير؟ يستدعي أن نلاحظ أن به ملكة للحكم والتمييز بين الخير والشر يتداخل مع هذه الملكة مجموعة من التراكيب والأصول الزمانية والمكانية والاجتماعية - وتقوم ملكة الحكم بالتأمل والتفكير والحوار مع خير الضمائر حتى يصبح ضميرا نريها وكليا - والوصول الى هذه النزاهة هو ما يعطى الضمير قيمته الأخلاقية من وجهة نظر النية (١١).

إن ما يكون القيمة الأخلاقية للفرد في وجهها الذاتي هو النية التي تكون مسئولة عن إرادته الخيرة وإخلاصه للدواقع والأوامر الصادرة عن ضميره الأخلاقي.

ومهما يكن الضمير نقيا ونابعا من نية حسنة فإن هناك وجها موضوعبا للأفعال في ذاتها يجعل منها سلوكا سيثا يعكر صفر الضمير كالزنا، والسكر، والخيانة، والغش والسرقة.

ويتعرض الضمير لأزمة طاحنة عندما يرتكب الانسان فعلا يخالف ضميره أو يخالف المعابير الدينية والاجتماعية المستقرة، ويظهر عدم رضا الضمير في:

- (١) الشعور بالعار: وينجم عن جبن الانسان أمام الواجبات وما يستتبع ذلك من خجل المرء من نفسه.
 - (٢) التأنيب وهو لوم الإنسان لنفسه على إنتهاكه لقاعدة أخلاقية إلتزم بها.
- (٣) الندم والتوبة، وهو قبول العقاب عن الذنب الذي إرتكبه الإنسان والتصميم على تجنب فعل الشر في المستقبل (٢).

ويميز بعض الفلاسفة بين الأسف والندم والتأنيب والتوبة على النحو التالي:

⁽١) راجع عبدالرحمن بدوي (الدكتور)، الأخلاق النظرية، الكويت ١٩٧٥م، ص ٧٣.

⁽٢) الأخلاق النظرية، ص ٧٧.

المرء يأسف على لذة زالت، ولكنه يندم ويتوب عن لذة مشبوهة، والأسف يود أن يطيل Prolonge أما التأنيب فيود يقضي، والأسف بأسي علي ماض غائب وأما التأنيب فعلي العكس من ذلك يأسي علي ماض شديد الحضور ويظهر الحاضر فيه علي أنه حاضر مضى.

والندم والتوبة يدلان على حال الضمير الموحد في الأسف على الذنب، وفي التصميم على العمل الطبب، أما التأنيب فحال ضمير منقسم لا يزال متعلقا بذنبه، لكنه أخذ في الانفصال عنه، ويخجل منه ويدين نفسه كما يقول ما دينه في الضمير الأخلاقي (١٦).

وينظر اللاهوت البروتستانتي إلي الندم على أنه إما أن يكون :

(١) إقرار بالذنب والخيطيئة وعملا من أعمال الشريعة تظهر الذنب وتتهم
 وتخيف الضمير، وتعلن عن غضب الله وتدفع إلي اليأس.

(٢) إقرار بالذنب مصحوب بعدم إيمان مستمر. إن الندم على الذنب يدل قطعا على أن الروح لم تحت، لكن الندم ليس مبدءاً واهيا للقداسة، إنه مبدأ خطير جدا، وربما ماتت الروح منه كما يموت البدن من الألم الشديد.

ومعني هذا أن اللاعوت البروتستنتي يتصور الندم علي أنه ظاهرة من ظواهر الفزع (فزع الضمير، والفزع من الجحيم) الذي يستولي علي النفس عندما تدرك أنها لم تؤد واجبات الشريعة، ويري لوثر أن هذا الشعور بالتقصير في حق الشريعة هو الدافع الوحيد للإنسان كي ينال رضا الله ورحمته (٢٣).

⁽١) راجع الأخلاق النظرية، ص ٧٨، ٧٩.

⁽٢) الأخلاق النظرية، ص ٨٦.

كيف يتكون ضمير المسلم؟

يتكون ضمير الإنسان المسلم من خلال مراقبته لنفسه ومحاسبتها على كل فعل من أفعالها لعلم المسلم أن الله مطلع على هذه الأفعال، كما أن الله مطلع على الضمائر، وعالم بالسرائر ورقيب على أعمال العباد، قائم على كل نفس بما كسبت.

وينقسم الناس في المراقبة إلى الصديقين وإلى أصحاب اليمين، وهؤلاء جميعا هم المقربون. والدرجة الاولي من المراقبة هي مراقبة الصديقين، وهي مراقبة التعظيم والإجلال، وهو ان يصبر القلب منكسرا تحت الهيبة فلا يبققي فيه متسع للإلتفات الي الفير أصلا.

ولصلاح هذه الحالة من المراقبة يجب أن تكون تحت رعاية القلب الذي إذا صار مستغرقا بالمعبود صارت الجوارح جارية علي السداد والاستقامة، وهذا النوع من القلوب لا يلتفت الي شئ في الأرض مهما كان، وإنا هو قلب مشغول بملك الارض والسماء مستغرقا فيه منصرفا به عن ملوك الارض.

والمراقبة الثانية هي مراقبة الورعين من أصحاب اليمين وهم قوم غلب يقيناً إطلاع الله علي ظاهرهم وباطنهم وعلى قلوبهم ولكن لم تدهشهم ملاحظة الجلال بل بقيت قلوبهم علي حد الإعتدال متسعة للتلفت للأحوال والأعمال إلا أنها مع محارسة الأعمال لا تخلو من المراقبة – وقد غلب عليهم الحياء من الله قلا يقدمون ولا يحجمون إلا بعد التثبت فيه ويتنعون عن كل ما يفتضحون به في القيامة، فانهم يرون الله في الديا مطلعا عليهم ، لا يحتاجون إلى انتظار القيامة (١).

ويأتي بعد ذلك فعل الندم على ارتكاب الذنب ليكون عاملا زاجراً للنفس داعما ليقظة الضمير باعثا على التوية، ولا يحدث هذا إلا كأثر من آثار محاسبة النفس.

⁽١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، حـ ٤ ، ص ٣٨٩ . ٣٩٠.

قال تعالى: ويا أيها الذين آمنوا إتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغده (۱۰)، وهذه إشارة إلى المحاسبة على ما مضى من الأعمال - لذلك قال عمر رضى الله عنه حُاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أن توزنوا، وفي الخبر أنه علبه السلام جالء رجل فقال يا رسول الله أوصني فقال أمستوصي أنت فقال نعم - قال - اذا هممت بأمر فندبر عاقبته فإن كان رشدا فأمضه وإن كان غيا فانته عنه (۲۰).

وهكذا تأتي المحاسبة كأحد أهم القرانين الحاكمة لإيقاظ الضمير ورفع كفاءة ملكه التمييز بين الخير والشر. الأمر الذي يدفع الانسان إلي التوبة عندما يقع في الذنب لقرله جل شأنه «وتوبوا إلى الله جميعا أينها المؤمنوي لعلكم تفلحوي "")، والتوبة نظر في الفعل بعد الفراغ منه بالندم عليه لقوله جل شأنه - إن الخين إنقوا إنا مسهم طائف من الشيطاق تذكروا فإنا الهم مبحروق (14).

فكأن الانسان حال إرتكاب المعصية يكون أعمي لا يستنير أو يبصر النور إلا بذكر الله - ألا بذكر الله تطمئن القلوب.

دوام المحاسبة:

والمحاسبة يجب أن تكون على الدوام وإعمال ملكة التمييز ببن الخير والشر يجب أن يكون مستمرا آناء الليل وأطراف النهار، فالنفس لا تسلم من مقارفة المعاصي، وإرتكاب التقصير في حق الله تعالى فلا ينبغي ان يهملها فإنه إن أهملها سهل عليه العودة إلى إتكاب المعاصي وأنست بها نفسه وعسر عليه فطامها وكان ذلك سبب هلاكها. لذلك يحدد «الغزالي» (٥٠)، طريقا لعقاب النفس المصرة على إرتكاب المعاصى على النحو التالى:

⁽١) قرآن كريم

⁽٢) إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣٩١.

⁽٣) قرآن كريم

⁽¹⁾ قرآن كريم

⁽٥) الأخلاق النظرية، ص ٨٨

يعاقب الإنسان نفسه إذا إذا أكل لقمة شبهة بشهوة نفس فينبغي أن يعاقب البطن بالجرع، وإذا نظر إلي محرم ينبغي أن يعاقب العين عنع النظر وكذلك يعاقب كل طرف من أطراف يدنه عنعه عن شهواته.

ويصاب الإنسان المسلم بالعار والتأنيب والندم إذا ما إرتكبت ذنبا وسلك سبيلا إلى المعاصي بينما إذا أدي الانسان واجبه في محاسبة نفسه وسلك سبيل الفضيلة إنتابه شعور بتأدية واجبه تجاه ربه وتجاه الناس وهذا يعود بالتالي بالشعور برضا الضمير.

لكن الانسان البقط لا يركن الا رضا الضمير فقد يكون هذا الرضا من منشأ سلبي، وقد يحاول الانسان ان يزيف لنفسه هذا الشعور برضا الضمير فيعتقد أن ما فعله كان صحيحا وموافقا للأحكام الشرعية والأخلاقية.

ويوضح د. عبدالرحمن بدوي مصادر الرضا الزائف للضمير علي النحو التالي: (أ) إما عن فساد الاعتقاد في أن ما فعله المرء صحيح أي عن وهم.

(ب) أو عن سلبية الفعل، بحيث يظن أن الخلو من الفعل أفضل من الفعل الذي
 ربا أدى إلى خطأ إرتكاب ذئب.

(ح) أو عن تحيز في الحكم فيتغاضي عن المساوئ ولا يتكدر الا الأفعال الحسنة، أو الجوانب السيئة، وبالجملة عن سوء تحليل ونقص في الاستيعاب (١١)، على أنه إذا كان رضا الضمير يجب ألا يكون مطلقا، فإن الندم أيضا يجب ألا يكون مطلقا لأنه يؤدي إلي اليأس، وعدم القدرة على عارسة الفعل الخير خوف الشبهة.

والندم يعنى الاتحناء علي قطعة من ماضي حياتنا لنطيع فيها معني جديدا، وحياة جديدة، وقيمة جديدة، والندم يقضى على عصب الذنب ويزيله من مركز حياة

⁽١) الأخلاق النظرية، ص ٨٨.

الشخص قهيدا لبداية جديدة، ولهذا فإن الندم يحدث تجديدا أخلاقيا، ذلك أن في كل نفس تكمن قوة حرة من الذنوب، وإن من شأن الذنوب أن تضغط علي النفس، فلو أننا شُعرنا بالندم عليها إذن لتحررنا من هذه الذنوب وأطلقنا القري الكامنة من مكامنها المضغوط عليها فيها تحت نير الذنوب(١٠).

وينظر ماكس شيلر إلي فعل الندم على أنه شكل من أشكال علاج النفس لذاتها، بل هو الشبيل الوحيد إلي استعادة قواها الضائعة، فالندم دينيا أكثر من ذلك إنه الفعل الطبيعي الذي وهبه الله للنفس كما تعود اليه وتنبت حينما تبتعد عنه. (^{٢)}

ويأتي الضمير في القرآن الكريم بمعني السريرة، والضمائر هي السرائر - يقول جل شأنه في سورة الطارق «يوم تبلي السرائر فما له من قوة ولا ناصر »(٣).

ولأن الندم يطامن من كبريائنا فإنه يجهد السبيل للفضائل في نفوستا - إذ لا عصبة أمامها أكبر من الكبرياء، والادعاء والاستكبار، ولطالما حمل الاستكبار الانسان على الإصرار على الخطأ وبالتالى عدم تحصيل الفضيلة.

ولأن مفكري المسلمين قد أدركوا مدي ما تحدثه الرزائل من تعطيل للإرادة الخبرة وإنساد للضمير فقد راح «ابن عدي» يعدد فضائل النفس ورزائلها على النحو التالى:

- ١ العصفة: وهي ضبط النفس عن الشهوات، والاعتدال في اللذات دون إفراط أو تفريط.
- ٢ القشاعة: فهي الرضا بما سنح من العيش، وترك الحرص على الرغبة في المراتب
 العالية وجمع الأموال.
- ٣ التصوق: وهو الحفظ من التبذل والهذل القبيع، وضبط اللسان عن الفحش في القول، والابتعاد عن أصاغر الناس.

⁽١) الأخلاق النظرية، ص ٨٣.

⁽٢) الأخلاق النظرية، ص ٨٢.

⁽٣) سورة الطرارق، آيات ٩، ١٠.

- 3 المجلم: هو ترك الانتقام عند الغضب مع القدرة على ذلك، وهذه الخصلة محمودة ما لم تؤد الى فساد سياسة.
 - ٥ الوقار: وهو الامساك عن قضول الكلام.
 - وأما الرزائل والأخلاق الرديئة فيعددها ابن عدي على النحو التالي:
- ١ الشجور: وهو الانهماك في الشبهات، والسرف في اللذات وارتكاب الغواحش،
 وهذا الخلق مكروه، لأنه يهدم الحياء ويذهب باء الرجه.
- ٢ الشره: وهو الحرص علي إكتساب الأموال من كل وجه حتى لو كان قبيحا، وهذا
 الخلق مكروه من جميع الناس.
- ٣ التبديل وهو إطراح الحشمة ومخالطة السفهاء وحضور مجالس الفحش والتواضع للسفلة.
- ٤ المخرق: وهو كثرة الكلام والتحرك من غير حاجة، وسرعة الجواب دون تفكير،
 وهو خلق مستقبح لا سيما بأهل العلم.
- ٥ العشق: وهو الافراط في الحب وهو مكروه لا سيما ما هو متجها للشهوة لأنه قد
 يحمل صاحبه على الفجور وارتكاب الفواحش.
- ٦ الشساوة: وهو خلق مركب من البغض والشجاعة وهو التهاون بما يلحق الغير من
 الألم والأذي، وهو خلق مكروه الا من الجند في الحروب.
 - ٧ -- القدر: وهو رجوع الانسان عما تعهد به.
- ٨ الشيائة: وهو الاستبدال بما يؤتمن الانسان عليه من الأموال والأعراض، وتحريف الرسائل.
 - ٩ إهشاء السر: وهو خلق مركب من الخرق والخيانة.
 - · ١ الكير: وهو استعظام الانسان نفسه والاستهانة بالآخرين.

- ١١- العبوس: وهو التقطب، وقلة التبسم عن اللقاء.
- ١٢- المحبث: وهو إضمار الشر للغير، وإظهار الخير له، واستعمالًا الحيلة والمكر
 والخديعة في المماملات.
 - ١٣- الحقد: وهو إضمار الشر للإنتقام عندما تحين الفرصة.
 - ١٤- البِحْل: وهو منع المستعطى من القدرة على الاعطاء.
 - ١٥ النجين: وهو توهم المخاوف. وعدم الاقدام على الأمور.
- ١٦- الحسف: وهو التألم ما يراه الانسان بغيره من الخير، ومحاولة إعدام خير الغير.
 - ١٧- الجزع عند الشدة: وهو مركب من الخرق والجبن.
- ١٨- صفر الهمة: وهو ضعف النفس عند طلب المراتب العليا، وتصور الامل في بلوغ الغايات.
- ١٩- المجور: وهو الخروج عن العدل في جميع الأمور (١١)، ومنها حب الزينة، وحب الكرامة والسرور بالمدح والثناء الجميل، والمجازاة على المدح في المحافل.

وهذه الرذائل هي مما يؤرق الضمير الأخلاقي ويبعث في النفس الرغبة في تجنبها، فإذا ما وقع فيها الانسان أصابه الندم عليها ورغب في تجنبها من جديد.

لذلك يري «ابن عدي» أن علي الانسان أن يرتاض بمكارم الأخلاق، وأن يدرب نفسه علي التخلق بالفضائل حتى تكون له ضلعا. على أن الانسان يدرك أن الفعل الشرير قد صدر عن جوهر الانسان كله، وبالتالي قإن الندم لا يتعلق بفعل مفرد، بل بكيان الشخص كله، ويرتبط بالشخص ارتباطا عضويا بحيث يدهش النادم كيف صدر عن كيانه مثل هذا الفعل(٢).

 ⁽١) ابن عدي، تهذيب الأخلاق، ص ٣٥. ٣٦، اقتبسه ناجي التكريتي في كتابه، الفلسفة الأخلاقية الأغلاطونية عند مفكري المسلمين، دار الأندلس، ببروت، ١٩٨٧، ص ٢٧٧، ٢٧٨.

⁽٢) الأخلاقية النظرية، ص ٨٤.

وهكذا يتكون الضمير من خلال مجموعة الأوامر والنواهي الواردة في الشرع المحددة لفعل الخير أو إجتناب الشر ، كما أنه يتحدد أيضا من خلال الألم الناشئ عن خيانة الانسان للنية الحسنة والدواقع الخيرة وبالجملة خيانة الضمير نفسه والمتمثلة في الميل الى حب الذنب.

ثم أنه لا يمكن الفصل بين معاني الضمير الأخلاقية والاجتماعية والدينية، كذلك لا يمكن أن يكون هناك ضمير دون وجود حركة يقظة للتمييز بين الخير والشر.

ومن الملاحظ لدي الفلاسفة أن الضمير يتكون ويتقوي بالتربية والتدريب والتثقيف، ولذلك فإن بيان نوعية الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة من خلال أوامر الشرع ونواهيه هو من لوازم تربية الضمير.

فإذا ما تم القضاء على العناصر الفطرية في الضمير، وإذا ما تمت السيطرة على الغريزة، أمكن تكوين ضمير حاكم لا يخطئ حكمه على الخير والشر في المواقف المختلفة.

كما أن الضمير اليقظ لا يخضع لقهر الظروف الخارجية ولا السلطات الاجتماعية والسياسية والدينية خضوعا يؤدي إلى خيانة الضمير، وإنما يظل محتفظا لنفسه بالحكم النزيه وعلي النحو الذي يراه (١٠).

ولسوف نتابع عناصر دعم الضمير عند الاتسان المسلم من خلال ما قدمه «الحارث بن أسد المحاسبي» في كتابه الموسوم «القصد والرجوع الي الله».

فتقدم رأيه في التربة وابتداءها والقصد إلي الله عز وجل بالإنابة، كما نقدم رأيه في محاسبة النفس ودفع الهوي من ضمائر القلوب، ومخالفة الشيطان، والورع والزهد في الدنيا وآثاره علي أخلاق الانسان المسلم - وكذلك الزهد في الناس وحب المنزلة والرئاسة. وكذلك نعرض لرأيه في الصدق والاخلاص والرياء.. إلخ

⁽١) راجع الأخلاق النظرية، ٥٤، ٥٥.

محراجع الكتـــاب والفهـــــرس

أولأ المراجع العربيسة

- ١ إبراهيم مدكور « الدكتور » في الفلسفة الإسلامية ، منهمج وتطبيقه .
- ٢ إبراهيم ياسين « الدكتور » المدخل إلى التصوف الفلسفى ، دراسة سيكوميتافيزيقية ، مصر ١٩٩٦ م .
- ٣ إبراهيم ياسين و الدكتور ، مشكلات في التصوف والفلسفة الروحية ، مصر
 ١٩٨٦ م . '
 - ٤ . أحمد فؤاد الأهواني و الدكتور و الفلسفة الأسلامية ، القاهرة ١٩٦٢ .
 - ٥ ـ إبن سينا ، الإشارات والتنبهات ، القاهرة ١٩٥٧ م .
 - ٦ . إبن سينا ، النجاة ، طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ .
 - ٧ ـ إبن سينا ، الشفاء ، تحقيق چورج قنواتي ، مصر ١٩٧٥ م .
- ٨ إبن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال ، تحقيق د. محمد
 عمارة مصر ١٩٨٣م .
 - ٩ . ابن رشد ، تهافت التهافت ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- . ١ ـ جعفر أل ياسين « الدكتور » تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام ، بيروت ١٩٧٦ م
- ١١ ـ جلال محمد عبد الحميد موسى « الدكتور » منهج البحث العلمى عند العرب بيروت ١٩٨٨ م .
 - ١٢ . جميل صليباً « الدكتور » تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٨١ م .
 - 17 . على سامي النشار « الدكتور » مناهج البحث عند المسلمين ، بيروت ١٩٨٤ م .
 - ١٤ . الفارابي ، السياسية المدنية ، طبعة حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ .
- ١٥ ـ الفارابي ، رسالة في الخلاء ، نشرها نجاتي لوغال ، وآبديم صابيلي ، جامعة أنقرة ، سنة ١٩٥١ م .

- ١٦ ـ الفارابي ، فصوص الحكم ، تحقيق الشيخ محمد حسن أل ياسين ، بغداد ١٨٧٦ م
- ۱۷ ـ الفارابي ، في الذكري الألفية لوفاته ، كتاب تذكاري صدر عن الهبئة المصرية
 العامة للكتاب ، ۱۹۸۳ تصدير د . إبراهيم مذكور .
- ١٨ عمر قروح « الدكتور » عبقرية العرب في العلم والفلسفة ، المكتبة العصرية ،
 بيروت ١٩٨٩ م .
- ١٩ . عاطف العراقي «الدكتور»، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، مصر ١٩٨٤ م .
- ٢ عبد الرحمن بدوى « الدكتور » النفس عند أرسطو طاليس ، مكتبة النهضة القاهرة ١٩٥٤ م .
- ٢١ ـ زينب شاكر « الدكتورة » مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد ، مقال في كتاب ابن
 رشد مفكراً عربياً ، إشراف د . عاطف العراقي ، نشرة رزارة الثقافة ١٩٩٣ م .
 - ٢٢ ـ كمال البازجي « الدكتور » تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت ١٩٧٤ م مترجم .
 - ٢٣ ـ محمود قاسم « الدكتور » في العقل والنفس ، القاهرة ١٩٥٢ م .
 - ٢٤ . مخانيل صليبا ، المعجم الفلسفي ، بيروت م .
 - ٢٥ يوسف كرم « الدكتور »، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة بدون تاريخ .
 - ٢٦ . يوسف قرحات ، علماء العرب ، جنيف ١٩٨٦ م .
 - ومراجع أخرى تم إثباتها في النص.

ثانيأ المراجع الأجنبية

- 27 A.Affifi : the mystical philoophy of Muhyid Al Din Ibnul Arabi : cambridge 1939 .
- 28 A.Ates: Art Ibn Arabi Encyclopedia of Islam.
- 29 A.Ates : Autographs in Turkish Libraries, Oriens Journal, V6, 1953 .
- 30 Berkely: The Philposophy of Immaterlism, London, 1974.
- 31 Carrison Fielding, Introdution to History of Médicine, London 1929.
- 32 Donald Campel, Arabian medicine and its influence on the Middle ages London, 1920.
- 33 George Sarton, Introdution to the History of science.
- 34 H.Hasse: Art Iraki Encyclopedia of Islam.
- 35 Hilary (Evans), Alternate states of consciouness, London, 1989.
- 36 Jacob Needleman, Asense of Cosmos: New York, 1988.
- 37 Jacques Martian De Bergson, Thomas d'Aquin : New Yoek, 1944
- 38 John White: What is Enlightement, London, 1984.
- 39 Leibnitz, Discourse Metaphysique; Necessite Morale Cite; Par Andre verges: Histoirede Philosphos.
- 40 Max Meyrhof, Thirty three Clinical Observations by Rhoxes.
- 41 W.James, The Varities of Religious Experience, London 1975

الطهرس

الصفحت	الموضوع
	القصل الأول
8	مقدمة ضرورية في الفلسفة الإسلامية (نظرة نقدية)
0	الفلسفة هل هي عربية أم إسلامية
A	بين الفلسفة الإسلامية والتصوف
11	خصائص التصون الفلسفي
19	خصائص الفلسفة الإسلامية
* * * * * * * * * * * * * * * * * * *	بين الفلسفات الغربية والتصوف الإسلاميين في التطبيق المصل الثاني
Y1	الإنقسامات الدينية السياسية
YY ,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,	نشأة الحركة الكلامية في الإسلام
	الخوارج
***	الرجنة
٣٨	الشعيعة
٤٢	موقف الغزالي ازاء مشكلات علم الكلام
£ 6	
٤٩	رعايه الله للأصلح
0 Y	علم الكلام بين العقل والنقل
0 1	الدلّيل العقلي
o 4	
Y1	فكرة الدور وآثارها المنهجية
V7	فلاسفة إسلاميون
	الفصل الثالث
YA	الكندى
A£	الفارابي الفيلسوف
A7	الميتانيزيقا عند الفارابي
1.	الفارابي ونظم الحكم المعاصرة
	الفصل الرابع
1.1	الطبيعة والانسان والمعرفة عند الفارابي

الفهرس

الصفح	الموضوع
١.٤	الإنسان والعالم عند الفارابي
176	ابن سينا
	ابن رشد
1 4 4	ابن رشد فی کتابات د. عاطف العراقی
	الفصل الخامس
111	التفكير العلمي عند فلاسفة المسلمين
	حركة النقل والترجمة
***************************************	صلة المسلمين بالفلسفة اليونانية
10	مبحث التصورات
	منهج البحث عند المسلمين
77	جابر بن حيان
70	الحسن بن الهيثم ومنهجه العلمي التجريبي
	إبن سينا ومنهج البحث في الطب
	فلسفة العلم ومنهج الحتمية العلمية
	الحتمية في اليونان القديمة
	في عهد سقراط وتلاميذه
A 6	الحتمية عند المعتزلة والأشاعرة
	الفصل السادس
1A1	الخيال عند متفلسفة الصوفيه
	الفصل السابع
۲۱.	المشيئة والإرادة والأمر الإلهى
	القصل الثامن
۲٥	المشكلة الخلقية عند مفكرى المسلمين
Y 0 Y	المشكلة الخلقية
	الأفعال تحسن أو تقبح بالنواب
	كيف يتكون الضمير
YV	مراجع الكتاب
	الفهرس

رقم الإيداع

Y . . £ / 1770£

الترقيم الدولى 1- 6723 - 19 - 177 حقوق الطبع محفوظة للمؤلف



Islamic Philosophy An Introduction



By Prof.Ibrahim I.Yaseen Chairman of The Department of Pilosophy The Faculty of Arts Mansoura University

> دار بعرى تصبياعه والنسر المنصورة ، ۲۱ ش طابا المنفرع من شارع كلية الأداب ت ، ۲۲۹ عمل - ۲۲۹۳۷۲۱ محمول ، ۲۲۹۲۷۲۲۲ - ۲۰